J.G. FICHTES THEOLOGIE

H.G. Haack

STORAGE-ITEM
MAIN - LPC

LP9-F22A
U.B.C. LIBRARY

B 2849
T5 H33
1914

THE LIBRARY



THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA

Gift of

H. R. MacMillan

J. G. Fichtes Theologie.
(Das Christentum in der Philosophie des späteren Fichte.)

Von

Hans Georg Haack.

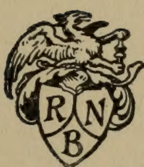
51 196

Borna-Leipzig
Kommissionsverlag von Robert Noske
1914.

J. G. Fichtes Theologie.
(Das Christentum in der Philosophie des späteren Fichte.)

Von

Hans Georg Haack.



Borna-Leipzig
Komissionsverlag von Robert Noske
1914.

In Dankbarkeit
meinen Eltern.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

J. G. Fichtes Werke. (Zitiert nach der von J. H. Fichte besorgten Gesamtausgabe von 1834 bis 1846.)

J. G. Fichte, Leben und literarischer Briefwechsel. (Von seinem Sohn herausgegeben 1862.)

M. Weinhold, 48 Briefe von J. G. Fichte. Leipzig 1862.

Die Briefe an Konstant in den „Eleusinien". 1802 u. 1803.

Enzyklopädie der Freimaurerei, von Lenning. Leipzig 1822.

J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza. 1862.

A. Lasson, J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat. Berlin 1863.

Kuno Fischer, Fichte, Bd. 5 seiner Geschichte der neueren Philosophie. Hamburg 1869.

F. Zimmer, Fichtes Religionsphilosophie. 1878.

J. Websky, Fichtes Religion. Protestantische Kirchenzeitung 1882 Nr. 12.

E. Ebeling, Darstellung und Beurteilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes. 1886.

E. Lülmann, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten. Berlin 1901.

L. v. Hofe, Fichtes religiöse Mystik. 1904.

H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. 1899.

A. Kirchner, Fichtes Religionsbegriff. 1904.

F. Medicus, J. G. Fichte 1905 (siehe auch die vortreffliche Einleitung zu der Ausgabe der Werke Fichtes 1912).

B. Pünjer, Geschichte der Religionsphilosophie seit der Reformation. 1883.

O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 1878.

O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie. 1893.

E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902.

R. Seydel, Religionsphilosophie im Umriß mit historisch kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant. Frankfurt 1893.

R. Eucken, Die Lebensanschauung der großen Denker. 1907.

W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 2.

H. Scholz, Einleitung zu der Ausgabe der Anweisung zum seligen Leben, deutsche Bibliothek. 1912.

H. v. Stein, Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten. Bd. 3. 1875.

E. Troeltsch, Gesammelte Schriften. Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912. Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913.

E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 1904.

E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1912.

Zur Mystik.

W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. Bd. 1—3. 1874, 1881, 1893.

H. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik. 1875.

Helfferich, Christliche Mystik.

A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. 1—3. 1880, 1884, 1886.

M. Reischle, Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie. 1886.

E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum. 1908.

J. Zahn (Kath.), Einführung in die christliche Mystik. 1908.

W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 1892.

A. Merx, Ideen und Grundlinien einer Geschichte der Mystik. 1893.

W. Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion. 1912.

Denifle, Geistliches Leben. Blütenlese aus der Mystik.

Die mystischen Originale (Meister Eckehart, Suso, Tauler, Deutsche Theologie, Sebastian Frank usw.).

Die Religionsphilosophien von Siebeck, Sabatier, Eucken (Wahrheitsgehalt).

Weitere zumeist nur einmal angewandte Werke sind an den betreffenden Stellen zitiert.

Einleitung.

Die heutige Theologie pflegt sich immer wieder an Schleiermacher zu orientieren. Es wäre vielleicht nicht weniger wertvoll, sich Fichtes zu erinnern. Mag es auch dem etwas prätenziösen Stil der Diederichsschen Einleitungen entsprechen, wenn M. Rieß[1]) Johann Gottlieb Fichte „die heroischste Persönlichkeit aller, die jemals in der Welt nur durch Denken, Reden und Schrift gewirkt haben", nennt und ihn lieber „in die Reihe der Luther und Calvin als in die Reihe der zünftigen Philosophen" stellen will, so wird doch so viel auch der Kritischere nach dem Studium Fichtes zugeben, daß wir es hier nicht nur mit einem unerreicht scharfsinnigen Geist, sondern auch mit einem echt religiösen Genie und der Begeisterung eines Propheten zu tun haben. Um so bedauerlicher erscheint es mir, daß die Theologie des 19. Jahrhunderts ihn so gut wie unbeachtet läßt,[2]) was sich wohl daraus erklären mag, daß er den einen infolge seines Atheismusstreites stets etwas verdächtig blieb, den andern gemäß der ersten Periode seiner philosophischen Entwicklung in religionsphilosophischer Hinsicht nicht wesentlich Neues nach Kant geboten zu haben schien.

---

[1]) M. Rieß, J. G. Fichte, Ein Evangelium der Freiheit, Jena und Leipzig 1905.

[2]) Eine Ausnahme bildet R. Rothe, der in seiner „Theologischen Ethik" Fichtes ethische Schriften mannigfach heranzieht. Unter den neueren Theologen zeigt sich E. Troeltsch stark an Fichte orientiert (vgl. z. B. Ges. Schriften Bd. 2).

Dem letzteren gegenüber hat schon Zimmer auf Grund der ersten genaueren Untersuchung der Fichteschen Religionsphilosophie nachgewiesen, daß die philosophische Entwicklung Fichtes nicht, wie Kuno Fischer im Anschluß an Fichtes eigene Äußerungen geltend macht, in allen wesentlichen Punkten von der ersten Konzeption der Wissenschaftslehre 1794 an bis zum Abschluß seines Schaffens die gleichen Positionen aufrechterhält, sondern daß die Fichtesche Lehre gerade in religionsphilosophischer Hinsicht charakteristische Wandlungen erfahren hat. Wenn man von der kritisch-deterministischen Periode absieht, sehen wir mit Windelband und anderen wesentlich zwei Perioden des Fichteschen Denkens unterschieden, die gerade um die Jahrhundertwende den charakteristischen Einschnitt erhalten. Wir können sie als die kantisch-ethische Periode von 1792 bis 1800 und die metaphysisch-mystische von 1800 bis zu Fichtes Tod 1814 bezeichnen. Während ich die Behauptung Rickerts,[1]) der sich auch dessen Schüler Lask[2]) anschließt, daß in den Atheismusstreitschriften der Höhepunkt der theoretischen Philosophie Fichtes enthalten sei, hier dahingestellt sein lasse, sehe ich den Höhepunkt und die Reife der Fichteschen Religionslehre erst in seiner zweiten Periode. Erst seit 1800 nehmen — abgesehen von dem ganz in Kants Bahnen sich bewegenden „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" 1792 — die religionsphilosophischen Untersuchungen bei Fichte eine selbständige und immer mehr die Hauptstellung in der Behandlung seines Systems ein, während sie vorher nur den Charakter der durch den Atheismusstreit gebotenen polemischen Auseinandersetzung tragen. Wie Fichte aber so die religiöse Bewußtseinssektion

[1]) H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie 1899 S. 30.

[2]) E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902.

immer mehr zum Hauptproblem wird, tritt auch zugleich das Christentum, das er vorher mehr gelegentlich gestreift hat (z. B. Bd. 5 S. 171, 221, 224, 228), in den Mittelpunkt seines Interesses. Der Philosoph weiß nicht genug zu versichern, daß seine Wissenschaftslehre und das Christentum nicht nur sich gegenseitig nicht ausschließen, sondern die Form ausgenommen vollkommen identisch sind (Bd. 5 S. 412/13, Bd. 11 S. 36, Bd. 4 S. 522). Während der Religionsbegriff dieser religiös-metaphysischen Periode Fichtes bereits Gegenstand einer gründlichen Monographie geworden ist,[1] hat merkwürdigerweise Fichtes Stellung zum Christentum, soweit ich ersehe, noch keine gesonderte Behandlung gefunden. Sie ist allein aus dieser zweiten Periode zu abstrahieren und hängt gerade mit Fichtes Metaphysik eng zusammen. Freilich hat Fichte nicht dem Christentum eine eigene Schrift gewidmet, aber in fast allen späteren Schriften finden wir die neu errungene religiöse Position auf das Christentum angewandt. Anderen Religionssystemen schenkt er daneben keine Aufmerksamkeit;[2] das war damals überhaupt noch selten, weil die Kenntnisse des Ostens noch sehr gering waren und von Mission nicht die Rede war. So wurde seine Religionstheorie ganz von selbst zu einer Theorie des Christentums. Die erstere ist ohne die letztere weder vollständig noch vollkommen verständlich. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Analyse dieser Bedeutung des Christentums für das Verständnis Fichtes. Andrerseits aber ist auch der sachliche Ertrag zu beachten, da sich eine neben Schleiermacher selbständige, eigentümliche, gehaltreiche und in mancher Hinsicht

---

[1] A. Kirchner, Fichtes Religionsbegriff 1904.

[2] Nur Judentum und Islam sind erwähnt. Letzterer Bd. 3 S. 316, Bd. 4 S. 243, Bd. 7 S. 196, Bd. 11 S. 75. Doch bekennt Fichte, über den geschichtlichen Mohammed kein Urteil zu haben (Bd. 3 S. 391).

zutreffendere Position ergibt. Es dürfte aus dem Folgenden die Berechtigung resultieren, von einer Theologie Fichtes zu sprechen, deren Studium auch auf unsere Theologie in mancher Hinsicht befruchtend wirken könnte. Bevor wir jedoch diese christliche Religionslehre Fichtes darstellen, bedarf es einer kurzen Übersicht über die Genesis und die Grundgedanken der Fichteschen Religionsphilosophie sowie des Einblicks in etwaige literarische Probleme. Was führte Fichte zu seiner eigentümlichen Erfassung des Christentums?[1])

[1]) Außer den zumeist wenig in die Tiefe dieses Problems dringenden Behandlungen innerhalb des Rahmens der Fichteschen Religionsphilosophie (bei Zimmer, s. auch Kirchner S. 70—74) sind allein Lasson (J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat 1863) und C. Lülmann (Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten 1901) auch in dem Rahmen einer umfassenden Gesamtdarstellung ausführlicher auf unseren Gegenstand eingegangen. Wir werden im folgenden häufiger auf diese Abhandlungen zurückkommen, obwohl wir uns nur selten ihnen vollkommen anschließen können. Denn beide werden Fichte weder in der Darstellung noch in der Beurteilung gerecht. Lasson vermischt die Darstellung mit einer Beurteilung vom streng supranaturalen Standpunkt und kommt so nicht zu einer objektiven Würdigung Fichtes. Lülmann teilt seine Darstellung nach dem Gesichtspunkt einer prinzipiellen und einer geschichtlichen Seite des Christentums in 1. das Christentum in seiner weltüberwindenden Macht, 2. das Christentum in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Trotz mannigfacher Vorzüge fehlt bei ihm ein bis in die Tiefe der Motive der Fichteschen Stellungnahme dringendes Verständnis, und bei der Beurteilung haben bei aller Anerkennung Fichtes durch Lülmann doch viele wertvolle Momente keine Beachtung oder mehrfach infolge mißverstehender Auffassung (z. B. a. a. O. S. 105) oder infolge der eigenen Position Lülmanns eine unzureichende Kritik erfahren. Vor allem hat Lülmann wenig Verständnis für den mystischen Charakter der Fichteschen Position. Daß der spätere Fichte das Christentum wesentlich im Sinne des mystischen Spiritualismus faßt, ist bisher wenig beachtet worden. Doch hat es nicht ganz daran gefehlt. So hat der um die Fichte-Forschung hochverdiente Fritz Medicus namentlich in der Einleitung zu der sechsbändigen Ausgabe der Werke Fichtes die Verwandtschaft

Vorfragen.

I. Die Hauptsätze der Fichteschen Religionsphilosophie.

Zumeist hat die Religionsphilosophie Fichtes mehr Beachtung gefunden als seine Religionslehre. Erstere ist eine tranſzendentale Deduktion der Religion wie bei Kant, wobei in der ersten Periode der Wert der Religion behauptet wird, die Fassung ihres Inhalts aber nicht näher verfolgt, sondern nur die polemisch-kritische Wirkung auf die herkömmliche Dogmatik scharf herausgestellt wird. Das verwickelt ihn in den Atheismusstreit, von dem aus er zu tieferen Untersuchungen über Wesen und Gehalt der Religion gedrängt wird.

Die Religionsanschauung Fichtes in jener ersten Periode machte die Religion zu einem Anhängsel der Sittlichkeit und zu einem dieser Grundmacht gegenüber vollkommen sekundären Moment. Wie vollkommen er unter dem Einfluß Kants stand, ist klar zu ersehen aus der echt kantischen Begründung des Wesentlichen der Religion, daß sie den Geboten der sittlichen Verpflichtung den Charakter göttlicher Gebote gäbe (Bd. 5 S. 59, Bd. 3 S. 168). Gott ist die ewige Weltordnung, und zwar nicht etwas Totes und Fertiges, ein ordo ordinatus, sondern, wie Fichte seinen Gegnern gegenüber nach dem Vorbild der

---

mit der Mystik herausgehoben. L. v. Hofe hat die gesamte Religionsphilosophie Fichtes unter der Dreiteilung einer ethischen (bis 1798), einer ethisch-religiösen (bis 1800) und ethisch-religiösen und Bewußtseinsmystik (bis 1806) behandelt. Diese Abhandlung bietet wenig mehr als eine zum Teil recht schiefe Analyse einiger Schriften Fichtes und vermag die Bestimmung der Religionsphilosophie Fichtes vor 1800 als „Mystik" nicht zu rechtfertigen. Vgl. auch M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus Bd. 1 1909, Bd. 2 1912, der den gesamten deutschen Idealismus von der Mystik herleitet.

spinozistischen natura naturans sagt: ein ordo ordinans.[1]) Demgegenüber stellen die Schriften der späteren Perioden eine vollkommene Wandlung dar. Die Religion hat das Primat übernommen, und die Sittlichkeit stellt selbst in der Form der höheren Moralität (Kants Anschauung wird sogar der zweiten Stufe der fünf möglichen Weltansichten, der bloßen Moralität, eingegliedert) eine der Religion untergeordnete Stufe dar. Die Religion ist aus einem wesentlich sittlichen Leben zu einem seligen Leben geworden. Sie ist ein unmittelbares Schauen, Haben und Besitzen der Gottheit, Leben in Gott und aus Gott. Gott selbst ist nicht nur der Welt ewig immanentes Gesetz, sondern ihr Grund; er ist absolutes Sein. Aber es ist ein Grundmißverständnis, wenn man in dieser Annahme eines absoluten Seins einen Rückfall Fichtes von dem kantischen Kritizismus zu dem spinozistischen Grundfehler der vorkantischen Systeme erblickt. Fichte weiß nicht genug zu versichern, daß dieses absolute Sein zwar frei von allem Werden und aller Unruhe, aber trotzdem nicht starr und tot, sondern Leben ist, lauter Leben.[2]) Dieser Gottesbegriff Fichtes ist von einem eleatischen Monismus ebensoweit entfernt wie von einem heraklitischen bloßen Werden. Denn dieses Ursein enthält das immanente Prinzip des Daseins. Fichte ist auch jetzt der stärkste Gegner jeder Emanation aus Gott; nichts liegt ihm ferner als eine neuplatonische Theogonie. Das Dasein Gottes ist nicht ohne sein absolutes Sein, und Gottes absolutes Sein nicht ohne sein Dasein. Er ist nur da als Wissen, das heißt in der Form des Bewußtseins, wobei wir unter diesen Be-

[1]) Man beachte den Unterschied von natura und ordo: der Gottesbegriff Fichtes ist von Anfang an (abgesehen von den „Aphorismen") ethisch orientiert.

[2]) Bd. 5 S. 454: wahrhaftig und an sich ist nichts und wird in alle Ewigkeit nichts denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.

griffen natürlich nichts Individuelles, sondern überindividuelle, apriorisch-transzendentale Funktionen des Bewußtseins verstehen müssen. Wie wenig dieses Wissen als ein intellektuelles zu verstehen ist, zeigt uns die häufige Bemerkung Fichtes, daß Gottes Dasein in der Liebe bestände. In diesem Wissen erst spaltet sich die Welt in die gegebene Mannigfaltigkeit; der Religiöse aber sieht diese Spaltung der Dinge und die Selbstheit der Seele enthalten in der Einheit Gottes, er findet das Sein alles Seins in Gott wieder[1]) und erkennt in der Liebe der Kreatur zu Gott nur Gottes Liebe zu sich selbst. Der Mensch, der so nur zum Dasein des Daseins Gottes als des absoluten Seins geworden ist, überwindet in der Religion all diese trennenden Schranken und nimmt unmittelbar an dem göttlich seligen Leben teil. „Erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion", heißt es in der „Anweisung zum seligen Leben", die Scholz nächst Schleiermachers Reden das „schönste religiöse Bekenntnisbuch des ganzen deutschen Idealismus" nennt, „und alle Hüllen schwinden; die Welt vergeht dir mit ihrem toten Prinzip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein in ihrer ursprünglichen Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und leben wirst" (Bd. 5 S. 471). Die Religion ist ein unmittelbares Ergreifen der Gottheit: „Klar und unverhüllt ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein es (nämlich das Sein) erblicken und mit Liebe und Genuß in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige und unaussprechlich selige Leben" (Bd. 5 S. 444). Allerdings werden wir selbst nicht in der empirischen Wirklichkeit in das absolute Sein verwandelt (Bd. 5 S. 447); wir sind nicht jenes absolute Sein, hängen aber in der innersten

---

[1]) Bd. 5 S. 546.

Wurzel unseres Daseins mit ihm zusammen (S. 448). Wir sind nur da, insofern wir an seinem Sein teilhaben. Die Religion wird so zum Bewußtsein der Gebundenheit alles Seins in und an Gott.

Als die substantielle Form der Religion bezeichnet Fichte den Gedanken: „Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit“ (Bd. 5 S. 411). Ergibt sich schon bei einer gewissen Kenntnis der Fichteschen Terminologie, daß dieses Denken nicht als ein diskursiv-intellektuelles, sondern im Sinne des Johanneischen *γιγνώσκειν* zu verstehen ist, so hat Fichte andererseits an drei verschiedenen Orten (Bd. 7 S. 243, Bd. 5 S. 472, Bd. 7 S. 302) neben die erkennende Religion, die in tiefster Intuition die Gedanken Gottes nachdenkt, als wesentlich gleichberechtigt die naive und populäre Religion des Gefühls und der Tat gestellt, welche, was auch jener nicht erlassen bleibt, die göttlichen Gedanken lebt. Denn nie hat sich Fichte so weit von Kant entfernt, daß ihm seliges Leben nicht eo ipso mit sittlichem Leben verbunden wäre.

Hier zeigt sich die tiefe innere Fortwirkung jener Periode, in der Fichte das religiöse Apriori vollkommen in dem ethischen aufgegangen war. Das religiöse Apriori in seiner Selbstständigkeit bleibt in enger Verwandtschaft zum ethischen; ja es schließt dieses unmittelbar in sich. Der Grundcharakter des Fichteschen Systems ist nicht aus einem ethischen zu einem religiösen (im Sinne der Eliminierung des Ethischen), sondern zu einem ethisch-religiösen geworden.

Die Forderung der Religion an den einzelnen ist die Aufgabe des Einzel-Ich, „die Einkehrung in Gott“, die die Abkehr von sich selbst zur Voraussetzung hat. So werden wir in unserem Denken, Tun und Streben nur die Ausströmung des unendlichen Gottes selbst, und das individuelle Ich ver-

schwindet in dem überindividuellen. Alles dieses aber ist nicht ein autoritatives Hinnehmen oder Nacherleben, sondern ein Akt unseres innersten Selbst; es gibt für Fichte keine Religion denn aus Überzeugung, in welchem Begriff Medicus richtig eins der Hauptfundamente der gesamten Fichteschen Philosophie herausgestellt hat: „Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie setzt, daß man glaube, dafür halte und sich gefallen lasse, weil man nicht den Mut hat, es zu leugnen, auf Hörensagen und fremde Versicherung hin: es sei ein Gott . . . sondern darin besteht die Religion, daß man in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze" (Bd. 5 S. 418).

Aus diesen Grundgedanken der Fichteschen Religionsphilosophie heraus entwickelt sich seine Religionslehre. Sie wurde durch Fichtes Wendung zur Geschichte und zur Gemeinschaft mit Notwendigkeit gefordert. Im folgenden soll untersucht werden, welche Faktoren zu ihrer inneren Ausgestaltung zu einer „christlich spiritualistischen Theologie Fichtes" mitgewirkt haben können.

II. Die Fichtes Stellung zum Christentum beeinflussenden Faktoren.

Die Frage, welche Faktoren den späteren Fichte in seiner Stellungnahme zum Christentum beeinflußten, ist bisher nur als Unterglied der übergreifenden Frage der den gesamten Umschwung um 1800 hervorrufenden Faktoren behandelt worden. In der Hauptsache ist auch diese letzte Frage bisher zu keiner ausreichenden Beantwortung gelangt. Gerade die ersten Jahre nach 1800 sind arm an schriftlichen Äußerungen

Fichtes, und auch die von seinem Sohne J. H. Fichte herausgegebene Lebensbeschreibung mit ausführlichem Brief- und Aktenmaterial läßt uns für die Lösung dieses Problems im Stich. Die wenigen, die das Problem erfaßt haben, nehmen eine Beeinflussung durch die Romantik sowie durch Spinoza infolge einer erneuten Beschäftigung mit letzterem an. So sieht z. B. Windelband in dieser Wandlung der Fichteschen Philosophie eine Rückwirkung der von ihm selbst hervorgerufenen romantischen Bewegung (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 2 S. 301). Dies wäre für unsere engere Frage von großer Wichtigkeit, da ja die Romantik in ihren Kreisen eine kontemplative, mystische Auffassung des Christentums pflegte. Sicher ist Fichte irgendwie von der Romantik beeinflußt worden, zumal er sich, namentlich anfangs bei seinem Berliner Aufenthalt (um 1800), ihrer reichen Geselligkeit nicht ganz enthielt, wenn auch mehr als die typischen Vertreter der Romantik bedeutende Außenseiter derselben wie Schleiermacher[1]) und Jacobi auf ihn einwirkten. Aber über Anregungen hinaus sind diese Einwirkungen der Romantik, wenn wir von Jacobis Glaubensphilosophie absehen, nicht zu werten, da Fichte einmal selbst dem ästhetisierenden Geist der Romantik vollkommen fremd und verständnislos gegenüberstand, was die Romantiker auch selbst bald genug empfanden,[2]) dann aber auch mit

[1]) Es ist eigentümlich, daß Fichte Schleiermachers Reden, die er sicher kannte und mit denen er sich vielfach eng berührt, unerwähnt läßt. Vielleicht ist dies aus dem Gefühl der eigenen Überlegenheit und dem Bewußtsein der Schleiermacherschen Abhängigkeit erklärbar, vielleicht auch aus dem gereizten Verhältnis der beiden Koryphäen der Berliner Universität (vgl. Medicus, Einleitung S. 77—82, wo Medicus der Persönlichkeit Schleiermachers jedoch nicht vollkommen gerecht wird).

[2]) Nicht zufällig hat gerade der zum Katholizismus übertretende F. Schlegel Fichtes Philosophie „den durchgeführtesten Protestantismus“ genannt.

einigen Hauptvertretern der Romantik, wie namentlich Schelling, in erbitterte Fehde geriet. Außerdem war Fichte eine so durchaus selbständige, schwer beeinflußbare Natur, daß er nicht jener Einwirkung der Romantik nachgegeben hätte, wenn nicht noch andere schwerwiegende Faktoren mitgewirkt hätten.

Außer der Romantik könnten wir an eine Beeinflussung durch den ja auch gerade durch die Romantik neu auflebenden Platonismus denken. Sicher hat sich Fichte viel mit Plato beschäftigt, wie er ihn auch vielfach und gerade an bedeutsamen Stellen zitiert (Bd. 5 S. 504, 505, Bd. 5 S. 429, 469), in seiner Terminologie wie auch gelegentlich in seiner literarischen Form (vgl. vor allem „die Bestimmung des Menschen" Teil 2, den „Sonnenklaren Bericht") fraglos lebhaft an Plato erinnert und an einer Stelle direkt fragt: „Bin ich Platoniker?" (Bd. 11 S. 43). Aber er antwortet charakteristisch: „Ich glaube wohl mehr zu sein". Nicht mit dem Platonismus[1]) identifiziert er seine Philosophie, sondern mit dem Christentum des Johannesevangeliums. Sicher hat das Studium Platos Fichtes eingehende Beschäftigung mit dem Johannesevangelium wenn auch nicht hervorgerufen, so doch bestärkt.

Wir gelangen somit zu der Frage der direkten Beeinflussung Fichtes durch das Christentum und christliche Literatur. Bei der Gleichgültigkeit, ja gewissen Geringschätzung, mit der Fichte vor 1800 das Christentum zumeist behandelt, wie er auch selbst alles über das Christentum vor 1799 Geschriebene ausdrücklich preisgegeben hat, dürfen wir die Nachwirkung seiner

---

[1]) Über das Verhältnis Fichtes zum Platonismus vgl. H. v. Stein, Geschichte des Platonismus Bd. 3 S. 290ff., der wie auch neuerdings Scholz auf die große Verwandtschaft zwischen Fichte und dem Neuplatonismus aufmerksam macht; vgl. ferner Th. Wotschke, „Fichte und Erigena", der aber gleich jenen nur eine spontane Analogie und keine direkte Abhängigkeit nachweist.

Erziehung im Pfarrhaus zu Niederau wie sein ziemlich spärliches theologisches Studium nicht gar hoch anschlagen. Eher könnten wir auf die Lektüre Lessings und Herders aufmerksam machen, deren Anschauungen Fichte mannigfach aufnimmt, zuweilen ausbaut oder berichtigt. Bedeutsam ist es, daß uns die Schriften nach 1800 mit ihren reichen Verweisen auf die Bibel mit Sicherheit auf ein erneutes, umfangreiches und gründliches Studium der Schrift durch Fichte schließen lassen. Wahrscheinlich hatte der Fichte sehr zur Selbstkritik treibende Atheismusstreit[1] hierzu mit einen Anstoß gegeben, vielleicht auch die nach Mitteilung seines Sohnes regelmäßig abgehaltenen gemeinschaftlichen Hausandachten.[2] Bei diesen Hausandachten knüpfte er nicht zufällig zumeist an das Johannesevangelium an. Medicus hat als erster darauf hingewiesen, daß diese Beeinflussung Fichtes durch Johannes wohl die tiefgehendste seit der Konzeption der Wissenschaftslehre war (Medicus, J. G. Fichte 1905 S. 201), und daß vom Jahre 1804 ab alle Arbeiten die Spur dieses Evangeliums tragen, so daß er das letzte Jahrzehnt von Fichtes Leben als seine „Johanneische Periode" bezeichnen möchte. Diese Ausführungen möchte ich als ungemein wichtig für das Verständnis des älteren Fichte unterstreichen, wenn ich auch Medicus nicht in allen Einzelheiten beistimmen kann. Er nimmt die erste und entscheidende Berührung nicht lange vor Abfassung der Wissenschaftslehre 1804 an. Dagegen halte ich die Annahme einer früheren entscheidenden Berührung für wahrscheinlicher. Daß Fichte auch schon früher für Johannes besondere Sympathie hatte, zeigen uns mehrfache Zitierungen aus

---

[1]) Das ist die richtige Reduktion der Behauptung, daß der Atheismusstreit ihn gebrochen habe; vgl. Medicus, J. G. Fichte 1905 S. 269.

[2]) Medicus will umgekehrt in diesen Hausandachten eine Folge vor allem des Johanneischen Studiums sehen.

Schriften der früheren Periode (Bd. 5 S. 157 Joh. III V. 20 und VII V. 17, Bd. 5 S. 136 Joh. XIV V. 9). Ferner weist „die Bestimmung des Menschen“, dieses „Evangelium der Fichteschen Gesinnungsreligion“ (H. Scholz), schon vollkommen die Johanneische Terminologie auf: Licht, Leben, Liebe. Auf das Verhältnis Fichtes zum Johannesevangelium im einzelnen führt uns erst die eigentliche Darstellung; hier sei nur konstatiert, daß das Johannesevangelium nicht nur für Fichtes Stellung zum Christentum entscheidende Bedeutung gewonnen hat, sondern daß es bei der gesamten Wendung Fichtes zu einer mystischen Grundlegung seines Systems mitgewirkt hat. Wer die Mystik kennt, weiß, daß das Johannesevangelium den meisten christlichen Mystikern das „einzige, zarte, rechte Hauptevangelium“ war, wie es Luther genannt hat.

Eine direkte Einwirkung mystischer Schriften ist bei Fichte, der im Gegensatz zu Kant und Hegel wenig las, nicht anzunehmen. Aus einer Stelle (Bd. 5 S. 429)[1]) kann man seine Bekanntschaft mit Arnolds Kirchengeschichte schließen, während die wenigen Stellen, wo er die Mystiker erwähnt (z. B. Bd. 4

[1]) Ganz im Sinne der Arnoldschen Auffassung der Kirchengeschichte verteidigt er hier die unter dem Vorwurf des „Mystizismus“ von Rationalismus oder Orthodoxie angefeindeten Ketzer: „Niemals hat weder das, was sie Mystizismus nennen, die wahre Religion, noch auch das, was wir also nennen, — verfolgt, Intoleranz gezeigt, bürgerliche Unruhen angerichtet; — durch die ganze Kirchen-, Ketzer- und Verfolgungsgeschichte hindurch stehen die Verfolgten jedesmal auf dem verhältnismäßig höhern, und die Verfolger auf dem niedern Standpunkte; die letzteren fechtend, so wie wir oben es angegeben, für ihr Leben. Nein! intolerant, verfolgungssüchtig, Unruhen erregend im Staate, ist allein diejenige Gabe, welche sie selbst besitzen, der Fanatismus der Verkehrtheit; und wenn es sonst ratsam wäre, so möchte ich wünschen, daß die Gefesselten noch heute losgelassen würden, damit man sähe, was sie begönnen . . .“ — Wahrscheinlich hat er daneben auch Semlers Kirchengeschichte gekannt.

S. 147 und 151, 535: „die durch ihre Früchte bestätigte Partei der sogen. Mystiker"), nur darauf hinweisen, daß er wohl die mystische Lehre der gänzlichen Vernichtung und des Todes des endlichen Ich kannte.

Daß vielleicht Fichtes zeitweilig recht rege Mitgliedschaft im Freimaurerorden (vgl. die Briefe an Konstant in den „Eleusinien" 1802 und 1803, sowie das „Allgemeine Handbuch der Freimaurerei" 1883 Bd. 1) auch für eine vergeistigende Stellung zum Christentum mitgesprochen haben mag, sei hier nur als mögliche Hypothese erwähnt. Viel Wahrscheinlichkeit hat sie nicht, da uns die Briefe an Konstant mehr zeigen, wie Fichte durch die Wucht seiner ausgebildeten Philosophie die Freimaurerei, weniger wie diese ihn beeinflußt.

Wir möchten überhaupt bei der knorrigen, in dem Bewußtsein der Größe und Tiefe der eigenen Überzeugung sich selbständig abschließenden Natur Fichtes trotz einer gewissen Einwirkung der erwähnten Faktoren (Schriftlektüre, namentlich Johannesevangelium, Romantik, Platonismus und vielleicht Freimaurerei) den wesentlichen Grund der Wandlung lieber in einem seinem System immanenten Zwang der Gedankenentwicklung erblicken, wie schon Zimmer und Kuno Fischer die innere Dialektik der gesamten Fichteschen Entwicklung nachzuweisen suchten. Fichtes Philosophie blieb nicht stets sich selbst gleich, aber ihre Wandlung war in der Hauptsache Erzeugnis spontanen Denkens und eigenen Erlebens. Wir müssen die tiefe, persönliche, schlichte Frömmigkeit des Menschen Fichte beachten, die dem Philosophen Fichte nicht nur in der Zeit des deterministischen Vorstadiums[1]) Schwierigkeiten bereitete. Im

[1]) vgl. Aphorismen über Religion und Deismus. „Dennoch kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich an der Spekulation rächt, wo es sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gott mit heißer Sehnsucht wendet, als

übrigen wies ihn sein Transzendentalismus notwendig in diese Richtung, sobald er ihm einen metaphysischen Gehalt entnahm. Daß er das tat, hängt eng zusammen mit seiner persönlichen Religiosität, wozu in zweiter Linie die hier genannten Einflüsse hinzugetreten sein mögen. Fichtes transzendentaler Idealismus und seine persönliche, christliche Religiosität fanden ihre Versöhnung in der beiden wahlverwandten Mystik.

Darstellung.

I. Die Grundlagen des Christentums.

Fichte geht bei dem Erweise der Christlichkeit seines religiös-metaphysischen Gedankens auf gewisse Grundgedanken des Christentums und der Bibel zurück. Dazu bedarf es der Auslese wie der Kritik. Denn nur einige Hauptgedanken entnimmt er der Bibel und wenige dem kirchlichen Dogma. Die biblische Begründung und Anlehnung ist daher nur eine relative. Das ergibt sich aus seiner Art von Hermeneutik. Er äußert sich selbst ausführlich darüber: „Was mein Prinzip, die Auslegung der christlichen Schriftsteller betrifft, so ist es das Folgende: sie also zu verstehen, als ob sie wirklich etwas hätten sagen wollen, und soweit ihre Worte das erlauben, das Rechte und Wahre gesagt hätten, ein Prinzip, das der Billigkeit gemäß zu sein scheint". Dementsprechend wendet er sich (Bd. 5 S. 477) gegen alle exegetischen Versuche, die „die ernstesten

ob er eines Individuums wegen seinen großen Plan ändern würde: wo die Empfindung einer sichtbaren Hilfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhöhung das ganze System zerrüttet, und, wenn das Gefühl des Mißfallens an der Sünde allgemein ist, wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht."

und unumwundesten Äußerungen dieser Schriftsteller für bloße Bilder und Metaphern halten und solange an und von ihnen herunter erklären, bis eine Plattheit und Trivialität herauskommt, wie diese Erklärer sie auch wohl selber hätten erfinden und vorbringen können". Damit wendet Fichte sich scharf gegen die Verflachung der rationalistischen Theologie, wie er auch in einem seiner maurerischen Briefe die Rationalisten als „seicht philosophierende und unredlich exegesierende Deisten und Bibelaufklärer" brandmarkt (8. Brief an Konstant).[1] Während bei den klassischen Profanschreibern mehrere Zeitgenossen untereinander und diese wieder mit den Schriftstellern der vorhergehenden und nachfolgenden Zeit verglichen werden könnten, ständen die christlichen Urkunden isoliert ohne Vorgang und ohne Folge und könnten nur in sich selbst die Mittel ihrer Erklärung finden (Bd. 5 S. 478). Wir erkennen schon hier eine charakteristische und für Fichtes Stellung zum Christentum bedeutsame Abweichung von Kant; dieser liebt auch die Bibelkritik wenig, will mehr Verwertung der Bibel zu unmittelbarer Erbauung und beansprucht für das neue Testament eine Interpretation aus den eigenen wesentlichen Grundideen des Christentums heraus (Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie). Aber Kant ist weit entfernt, das Christentum und seine Urkunden in der Weise Fichtes aus dem Zusammenhang der Gesamtliteratur herauszuheben. Ihm sind Zendavesta, Veden und Koran letzthin mit dem gleichen Recht wertvollste Urkunden der Menschheit, und die Bibel ist von ihnen nur dem Grade nach verschieden, insofern in ihr das für un-

---

[1]) In einem früheren Brief an einen Magister E. von 1792, in welchem er anders als hier in interessanter Ausführung rein kritische Exegese fordert, erkennt er im Gegensatz hierzu die Verdienste Semlers an. Vgl. Fichtes Leben, von seinem Sohn J. H. Fichte, Bd. 2 S. 513.

absehbare Zeiten „schicklichste Vehikel" der Versinnlichung der Religion gegeben und sie am besten mit der Vernunftreligion in Harmonie zu bringen ist. Demgegenüber behauptet Fichte die Einzigartigkeit der christlichen Urkunden, und auch in seinem seltsam phantastischen Entwurf einer Zukunftskirche, dem „Religionsbekenntnis der Deutschen" (Bd. 7 S. 533), hält er die Bibel als Nationalbuch aufrecht. Aber, so wird ausdrücklich betont, sie ist nicht Erkenntnisquelle oder Autorität. Wie bei Kant, so ist auch bei Fichte irgendwelcher Offenbarungscharakter supranaturaler Art vollkommen abgelehnt, wie er ausdrücklich hervorhebt, daß der Philosoph nicht die Fesseln der Autorität erneuern will. Ein geschriebenes Wort kann nicht selbst Offenbarung sein, sondern nur die Wiedergabe von Zeugnissen der Menschen, die Offenbarungen erlebten,[1]) und es ist nicht so, daß die Bibel Stütze und Autorität der Wissenschaftslehre ist, sondern diese vielmehr, welche die rein faktischen Aussagen der Offenbarung in der genetischen Form erst vollkommen ans Licht stellt, ist höchste Richterin aller Offenbarung (Bd. 11 S. 115). So dient ihm die Bibel nicht zur „Demonstration", sondern allein zur „Illustration" (Kant), nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig. Aber man spürt es aus allen späteren Schriften Fichtes, daß dieser Nachweis der grundsätzlichen Übereinstimmung von Wissenschaftslehre und Bibel, wie weiterhin von Wissenschaftslehre und Christentum ihm nicht wie bei Kant mehr ein rücksichtsvolles, vorsichtiges Einlenken zu seinem allgemeineren Publikum, sondern Drang der eigenen an der Bibel orientierten Frömmigkeit ist. Diese persönliche innere Haltung, die ihn wohl auch, wie bereits er-

---

[1]) Wir finden hier eine genaue Analogie zu Sebastian Franck, mit welchem Fichte auch sonst eine vielfache (vollkommen spontane) Verwandtschaft zeigt.

wähnt, zu einer substanziell-metaphysischen Fassung der Religion führte, ist das tiefere Motiv seiner andersgearteten Stellung zur Bibel. Stets spricht er von der Bibel mit der größten Ehrfurcht als einer „ehrwürdigen Urkunde, die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit" enthält (vgl. Bd. 3 S. 39). Daß sein hermeneutisches Prinzip [1]) mit seiner Absicht, stets „das Rechte und Wahre, was die Schriftsteller hätten sagen — sollen", zu finden, trotz mancher lichtvollen Bemerkung vielfach zu einer Vergewaltigung des Textes führen mußte, läßt sich voraussehen.[2])

Daß Fichtes häufige Zitate der Bibel ein gründliches Studium der Schrift voraussetzen, wurde bereits erwähnt. Außer vielleicht bei Kant (C. v. Kügelgen, „Kants Auffassung von der Bibel. Ein Kompendium kantischer Theologie" 1896) werden wir bei wenigen Philosophen so reiche Exkurse und Anführungen biblischer Stellen finden. Bei einer nicht auf Erschöpfung Anspruch machenden Durchsicht der Hauptwerke finde ich das alte Testament, abgesehen von der längeren Behandlung von Gen. I—II in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", an 15 Stellen, das neue Testament an 95 Stellen herangezogen, wovon 45 auf das Johannesevangelium entfallen.

---

[1]) Allerdings ist die Einzigartigkeit der biblischen Urkunden nicht überall in gleicher Weise aufrechterhalten; wir finden den obigen Standpunkt nicht überall gewahrt, wie z. B. Bd. 8 S. 138 die Forderung einer gleichen Behandlung von Jesaias und Äschylos, Johannes und Plato aufgestellt wird, wobei die ersten ebenso unrecht haben können als die zweiten.

[2]) Interessant ist ein Vergleich mit den Bemerkungen Hegels über die Exegese im Anfang seiner Religionsphilosophie (gekürzt herausgegeben von Drews 1905) sowie mit den mit großer Klarheit die Hauptforderungen kritischer Exegese formulierenden Leitsätzen Schleiermachers in der „Darstellung des theologischen Studiums" (1810).

Aus dieser statistischen Feststellung ergibt sich außer der Vorliebe für die Bibel überhaupt zugleich die Zurückstellung des alten Testaments im Verhältnis zum neuen, und bei diesem wieder eine auffallende Bevorzugung des Johannesevangeliums.

Die Abneigung gegenüber dem alten Testament ist ein gemeinsamer Zug des deutschen Idealismus (z. B. scharf hervortretend bei Kant, Schleiermacher und Hegel, anders mit feinem Verständnis für das alte Testament: Herder). Zwar teilt Fichte nicht Kants Vorwurf des Polytheismus, im Gegenteil hat nach ihm der Mohammedanismus gerade aus dem Judentum die Einheit Gottes geschöpft, die der Islam dann als einzigen nur scheinbaren Vorzug gegenüber der christlichen Trinität vertrat; aber er verwirft die Religion des Judentums wegen eines doppelten Grundirrtums: wegen der Annahme eines willkürlich herrschenden Gottes und wegen der Behauptung einer Schöpfung, in welch letzterem er den Grundfehler aller falschen Metaphysik sah. Auf diese beiden Probleme wie auch die Stellung des Judentums in Fichtes Philosophie der Geschichte komme ich in den folgenden Abschnitten zurück. Bei dem alten Testament kann man nicht aus dem Buchstaben den Geist, „das Rechte und Wahre" herausholen, wie auch Jesus selbst nach Fichte niemals hohe Begriffe vom Judentum zeige (Bd. 4 S. 578). Den Verteidigern des alten Testaments wirft er unhistorischen Sinn vor, weil „sie durch Kunst und Umdeutung das neue Testament in das alte hineintrügen" (Bd. 4 S. 536), ein Vorwurf, der in Beziehung seiner Kommentierung gewisser Johannesstellen im Sinne seiner Philosophie Fichte selbst leicht zurückgegeben werden konnte. Außer dem Hinweis auf die bekannte schwungvolle Anwendung von Hesekiel 37 V. 1—10 am Schluß der dritten Rede an die deutsche Nation (Bd. 7 S. 310) ist noch der originelle Kommentar zu Gen. I—II in

den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ zu erwähnen: „Ich lese die ersten Kapitel des sogen. ersten Buches Moses und, wie vorausgesetzt wird, verstehe sie wirklich; ob Moses es sei, der sie verfaßt und — da dies aus inneren Gründen wohl unmöglich sein dürfte — der sie nur aus mündlicher Tradition aufgeschrieben und in seine Sammlung gebracht; oder ob erst Esra es sei, oder gar ein noch späterer, verschlägt mir hier nichts; sogar es verschlägt mir für diesen Fall nichts, ob je ein Moses oder ein Esra in der Welt gewesen; es verschlägt mir nichts zu wissen, wie der Aufsatz aufbehalten worden, zum Glück ist er es, und das bleibt die Hauptsache. Ich ersehe aus dem Inhalt, daß es eine Mythe ist über das Normalvolk im Gegensatz eines andern, aus einem Erdenkloß gemachten Volkes, und über die Zerstreuung desselben und über die Entstehung des Jehovadienstes; unter welches Jehovavolk einst die Urreligion des Normalvolkes wieder hervortreten und von ihm aus sich über alle Welt verbreiten sollte“ (Bd. 7 S. 137). Aus diesem Inhalt schließt Fichte das alle Geschichte übersteigende Alter dieser Mythe, weil von Anbeginn der Geschichte bis auf Jesus keiner fähig war, sie zu verstehen, geschweige denn sie zu erfinden, was auch aus der Existenz einer gleichartigen, wenn auch fabelhafter und sinnlicher gestalteten Mythe bei allen alten Völkern hervorgehe. Wie hier so sieht Fichte auch sonst gleich den Gnostikern dem allerhöchsten Gott einen untergeordneten Nachschöpfer Jehova nach 1. Mos. ausdrücklich entgegengesetzt und scheidet den Gottespriester Melchisedek von dem bloßen Jehovadiener Abraham, indem er annimmt, daß sich Joh. VIII, V, 56, 58 auf den Tag der Segnung Abrahams durch Melchisedek beziehe, und Jesus richtig vom Verfasser des Ebräerbriefs ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks, d. h. eben ein Wiederhersteller der Religion des Allerhöchsten genannt

werde. Sowohl jene Teilung des alttestamentlichen Gottes in einen höheren Gott und einen Demiourgos wie die Gestalt Melchisedeks haben in aller Mystik eine ähnliche geheimnisvolle Rolle gespielt.

Im Gegensatz zum alten Testament ist unserm Philosophen das neue die erhabenste und reinste Urkunde der Menschheit, die Kern und Inhalt der Wissenschaftslehre erfaßt hat und sich von dieser nur der Form nach unterscheidet. Aber auch hier macht Fichte noch eine interessante Scheidung, indem er die gänzliche Harmonie der wahren Religionslehre nur mit dem Johannesevangelium und dem Johanneischen Jesus festzustellen vermag und die Johanneische Auffassung energisch einer Paulinischen gegenüberstellt.[1]) Nicht ohne Einfluß waren hierin auf Fichte wohl die Ideen Lessings, der auch das Johannesevangelium als das höchste Dokument des Christentums heraushebt (vgl. O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie S. 139) und mit seinem kritischen Scharfblick die Religion Christi als wesentlich anders geartet erkannt hatte als die christliche Religion. Aber bei Lessing wie auch bei Herder (das Johannesevangelium „der älteren Evangelien Nachklang im höheren Chor") ist mehr der Gegensatz zwischen dem gegenwärtigen Christentum und der Bibel betont, während Fichte den Widerspruch in die Bibel selbst hineinverlegt.

Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen (Bd. 5 S. 476), aber mit ihm auch so vollkommen, daß er sogar die johanneische Terminologie als die beste übernehmen kann. Freilich ist die Deutung des Johannesevangeliums

---

[1]) Vielleicht ist er auch hierin nicht ohne Einfluß auf Schleiermacher gewesen.

dabei eine sehr „geistige“ und zuweilen eine etwas gezwungene. Fichte hat dem Erweis der Harmonie der eigenen Religionsphilosophie mit dem Johannesevangelium die ganze sechste Vorlesung seiner „Anweisung“ gewidmet, so daß seine Stellung zu Johannes leicht zu ersehen ist. In folgenden Punkten sieht er die charakteristischen Vorzüge des Johannes.

Erstens kennt nur Johannes den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den inneren: „So jemand will den Willen tun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sei“ (Joh. VII, 17 ein gern und oft bei Fichte verwandtes Wort). Danach baut also Johannes nicht den Glauben auf irgendeine äußere Demonstration durch Wunder, sondern wendet sich an den inneren, praktisch zu entwickelnden Wahrheitssinn der Menschen, indem er einen anderen Beweis gar nicht gelten läßt. Zuweilen zwar scheint Johannes doch neben „diesem Beweis des Geistes und der Kraft“ (Bd. 4 S. 549)[1]) seine Zuflucht zum Wunderbeweis zu nehmen, z. B. bei der Geschichte des Lazarus, deren Erklärung Fichte etwas souverän einem anderen überläßt (Bd. 4 S. 548), aber entscheidend bleibt ihm stets der erstere.

Zweitens teilt Johannes nicht den Grundirrtum einer Schöpfung. Johannes sagt nicht wie das alte Testament: Im Anfang „schuf“ — Gott, sondern — „war“ Gott, und entwickelt sodann in seinen ersten Versen nichts anderes als — die Hauptsätze der Wissenschaftslehre. Gehen wir dieser Auslegung im einzelnen nach. Im Anfang war das Wort; diese

---

[1]) Man darf hier nicht an eine Beeinflussung durch Lessings Abhandlung „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ denken, da dieser ganz im Unterschied von Fichte darunter den Wunderbeweis versteht; vgl. Ausgabe von Kurz Bd. 5 S. 251.

Übersetzung von Logos erscheint Fichte als die treffendste.[1]) Dieses Wort war bei Gott, und er selbst war es. Dies bedeutet nach der Fichteschen Religionslehre: das innerste von uns gedachte Sein Gottes und sein von uns nur faktisch erfaßtes Dasein sind mit innerer Notwendigkeit verbunden und sind, abgesehen von der Scheidung unserer Reflexion, ungeschieden; auch dieses Dasein ist ursprünglich und vor aller Zeit, unabtrennlich vom Sein und dieses selbst. „So hätte der Evangelist hinzusetzen können, weg mit dem verwirrenden Phantasma eines Werdens aus Gott, dessen, was in ihm nicht ist und nicht ewig und nicht notwendig war; einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verläßt; einer Ausstoßung und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft und ihn zu einem willkürlichen und feindseligen Oberherrn von uns macht." Durch den Ausdruck Logos charakterisiert Johannes in treffendster Weise, daß dieses unmittelbare Dasein Gottes notwendig Bewußtsein teils seiner selbst, teils Gottes ist. Die Wahlverwandtschaft der Logosidee mit dem System des transzendentalen Apriori und seines metaphischen Grundes im absoluten Ich ist ja auch naheliegend genug. Klar ergibt sich nach Fichte aus diesen Vorsätzen Vers 3: Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. Dieses soll nach der Terminologie der Wissenschaftslehre besagen: Der Begriff ist allein Weltschöpfer, allein durch die in seinem Wesen liegende Spaltung von Form und Inhalt entsteht die bunte Mannigfaltigkeit der Dinge. Der Begriff des Logos ist identisch mit dem Fichteschen des reinen

---

[1]) Vor 1800 hätte ihm wohl die sicher nicht ohne Einwirkung Kants entstandene Übersetzung des Goetheschen Faust: Im Anfang war — die Tat, mehr zugesagt.

Wissens. Ebenso klar werden Fichte die darauf folgenden Verse: In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen. Dies bedeutet: in diesem unmittelbaren göttlichen Dasein war das Leben, was im wirklichen Menschen Licht, will sagen bewußte Reflexion, wurde. Dieses „eine ewige Urlicht schien ewig fort in den es nicht begreifenden Finsternissen der niederen und unklaren Grade des geistigen Lebens" (Bd. 5 S. 482).

Wer die mannigfachen Deutungen des Prologs im Kreise der Mystiker kennt, dem wird hier die enge Verwandtschaft Fichtes mit der Mystik besonders klar geworden sein (vgl. besonders Meister Eckehart).

Drittens ist nach Fichte Johannes der einzige unter den Evangelisten, welcher eine eigentliche und wahre Religionslehre enthält, während das Beste der übrigen doch nur Moral sei; letztere hat bei Fichte nach seinen jetzigen Ansprüchen nur einen sehr untergeordneten Wert. Wie tief der Umschwung des Fichteschen Denkens war, sehen wir selten so deutlich wie hier. Welch überragende Stellung hat die früher von ihm so kärglich behandelte Religion erhalten!

Viertens hat Johannes in klarerer Weise als die andern biblischen Schriftsteller den eigentlichen Weg zu Gott und die einzige Bedingung der Religion erkannt, den Weg der Wiedergeburt und des Absterbens der Welt (Bd. 11 S. 36). Während die paulinische Rechtfertigungslehre für Fichte unannehmbar ist, findet er sich selbst wieder in der Johanneischen Erlösung durch Wahrheit, Leben und Liebe. Die Verleugnung der Welt als eines für den Religiösen schlechthin nicht Existierenden hat nur Johannes klar erkannt; für ihn ist nur das eine da und das Vergängliche durchaus nicht, weshalb er sich auch nicht

über das Vorhandensein des Vergänglichen wundern kann und ihm die Hauptfrage der Philosophie: die Frage nach dem Grunde des Mannigfaltigen, der wandelbaren Erscheinung schlechthin unverständlich wird (Bd. 5 S. 451). Wir werden aber wiedergeboren, indem wir (vgl. die Erklärung von Joh. VI, 53—55) in einer gänzlichen Wiederholung der Persönlichkeit Jesu uns in seine Person verwandeln und mit ihm der Welt absterbend die Welt überwinden.[1] Die auch hier offenbar liegende Kongruenz mit der Mystik wird bei der Behandlung der Fichteschen Rechtfertigungslehre noch evidenter werden.

Fünftens hat Johannes allein den richtigen Sündenbegriff. Bei ihm ist nicht die Rede von einem stellvertretenden Verdienst, und Jesus ist ihm nicht in dem Sinne ein der Welt Sünde tragendes Lamm, daß es mit seinem Blute einem erzürnten Gott abbüße. Der geistige Mensch lebt in diesem Gott und kann sich gar nicht soweit von ihm trennen, daß er gegen Gott sündigte; denn er selbst lebt gar nicht mehr, sondern in ihm lebt Gott; da aber Gott nicht gegen sich selbst sündigen kann, ist „der ganze Wahn von Sünde und von Scheu vor einer Gottheit, die von Menschen sich beleidigt finden könnte, von Johannes rein ausgetilgt“ (Bd. 5 S. 490). „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht“ (1. Joh.-Brief V, 8 Bd. 4 S. 562). Das Nähere über dieses wie das folgende Problem sparen wir einem späteren Abschnitt auf; hier kommt es nur auf die Charakterisierung der Stellung Fichtes zum Johannesevangelium an.

Sechstens hat Johannes allein die wahre Anschauung über Unsterblichkeit und Seligkeit. Hier hatte Fichte bereits in seiner „Bestimmung des Menschen“ die Johanneische Auf-

[1]) Die Berührungen des Johannes mit dem Gemeindeglauben, Opferlamm, eschatologischen Mythus usw. negiert er ebenso wie die Johanneischen Wunder.

fassung vertreten, ohne sie als solche ausdrücklich zu bezeichnen. Später zitiert er gern Joh. V, 24, VIII, 51, XI, 23, 25, 26, XVII, 3. Wir haben schon hier an der Unsterblichkeit Anteil; schon hier ist das ewige Leben mein Besitz, und der Himmel liegt nicht jenseits des Grabes. Wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben.

Endlich siebentens hat keiner so energisch die unbedingte Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit betont: Liebe zu Gott ist notwendig auch Liebe als tätiges Gemeinschaftsbewußtsein. 1. Joh.-Brief IV, 20 so jemand spricht: ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.

Nur in einem freilich für die kritische Stellung gegenüber der Bibel und ihrer Christologie sehr wichtigen Punkte scheint das Johannesevangelium nicht unfehlbar zu sein, es hat nämlich außer seinen metaphysischen Sätzen einen historischen Kern, indem es das Dasein Gottes, den Logos, in dem historischen Jesus von Nazareth erschienen sein läßt. Nach Fichte leugnet Johannes nicht die Möglichkeit, daß in jedem, der in der Tat der Welt abstirbt, das ewige Wort genau so wie in Jesus Fleisch werden könne; aber, während Jesus allein dieses von und durch sich wurde, können es alle seine Jünger nur durch seine Vermittlung werden; das ist der Inhalt des charakteristischen Dogmas als einer Zeiterscheinung (Bd. 5 S. 483). Jesus ist Johannes der erstgeborene und einige Sohn Gottes in ewiger Gleichheit des Wesens mit Gott, und wir andern können erst in ihm Gottes Kinder werden. Fichte erklärt dies als wahr. Die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen Ursein ist die tiefste Erkenntnis, zu welcher ein Mensch sich aufschwingen kann (so Mystik und Spiritualismus). Diese Einsicht hat Jesus als erster gehabt nach der Bezeugung des Johannes,

und so ist er auf einzigartige Weise Gottes Sohn. Ferner kann auch jegliche Philosophie nur durch die Vermittlung des Christentums zu jener Einsicht kommen, da das Christentum der bedingende Faktor der gesamten Kultur ist. In diesem Sinne ist die Wahrheit der Lehre, daß alle, die seit Jesus zur Vereinigung mit Gott gekommen sind, nur durch seine Vermittlung dazu gekommen sind, erwiesen, und Johannes hat auch hier, wenn auch auf gewissen Ummegen, recht behalten. Doch hat dieser Punkt nach Fichte — was sehr bedeutsam ist — nicht die gleiche Wichtigkeit wie die metaphysischen Wahrheiten, da es für den, der wirklich zur Vereinigung mit Gott gekommen ist, ganz gleichgültig bleibt, auf welchem Wege er dazu gekommen.

Gegenüber dieser lautersten Urkunde des neuen Testamentes stellen seine gesamten übrigen Schriften eine Verschiebung, wenn nicht sogar einen Gegensatz dar. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", die überhaupt vielmehr religiös Bedeutsames enthalten, als in weiteren Kreisen bekannt ist, und an Verständlichkeit wie schlichter Kraft die mehr verbreiteten als gelesenen „Reden an die deutsche Nation" m. E. übertreffen, äußert sich Fichte eingehender hierüber: „Es gibt nach unserem Erachten zwei höchst verschiedene Gestalten des Christentums, die im Evangelium Johannes und die beim Apostel Paulus, zu welches letzteren Partei auch die übrigen Evangelisten großenteils und ganz besonders Lucas gehören". Vom Anfang einer christlichen Kirche an wurde Johannes von Paulus verdrängt. „Paulus, ein Christ geworden, wollte dennoch nicht unrecht haben, ein Jude gewesen zu sein." Daher wollte er beide Systeme miteinander vereinigen. Er ging aus von dem starken, eifersüchtigen Gott des Judentums. Mit diesem hatten die Juden einen Vertrag geschlossen, was

ihren Vorzug vor den Heiden ausmachte. Während der Gültigkeit dieses Vertrages hatten sie nur das Gesetz zu halten und waren vor Gott gerechtfertigt. Durch Jesu Kreuzigung hatten die Juden diesen Vertrag aufgehoben, und es konnte seitdem nichts mehr helfen, das Gesetz zu halten. Jetzt trat ein neuer Vertrag ein, zu welchem beide, Juden wie Heiden, eingeladen waren. Beide hatten nach diesem Vertrage nur in Jesus den verheißenen Messias zu erkennen, um wie früher die Juden durch Befolgen des Gesetzes gerechtfertigt zu sein. So wurde durch Paulus das Christentum ein neues, erst in der Zeit entstandenes Testament oder ein Bund. Hier mußte Jesus zum jüdischen Messias und der Weissagung zur Folge zu einem Sohn Davids gemacht werden; Geschlechtsregister fanden sich ein, eine Geschichte seiner Geburt und Kindheit, die jedoch in der uns überlieferten Gestalt auffällig einander widersprechen. Dadurch daß dieses System sich an das „vernünftelnde Räsonnement" wenden mußte, wurde „der Begriff notwendig im allgemeinen höchster Richter", und die Auflösung des wahren Christentums mußte die letzte Konsequenz sein (Bd. 7 S. 98—100). Ähnlich äußert sich Fichte in der „Anweisung" und in „der Staatslehre" (1813) mit Verweisung auf diesen längeren Exkurs von 1804. Am schärfsten ist der Vorwurf gegenüber dem Paulinismus in der „Anweisung" formuliert, Paulus sei ein halber Jude geblieben und hätte den Grundirrtum des Judentums wie des Heidentums ruhig stehen lassen. Schöpfungsbegriff, Begriff eines wandelbaren Gottes und die paulinische Rechtfertigungslehre sind die paulinischen Ideen, die Fichte angreift. Aber wir würden das Bild unvollständig lassen, wenn wir allein diese negative Kritik anführten. Fichte war viel zu feinsinnig und auch zu bibelkundig, um über den Disharmonieen zwischen Paulus und

Johannes die verbindenden Fäden ganz zu übersehen, viel zu religiös und dem Propheten in Paulus wie seiner heroischen Persönlichkeit zu eng verwandt, daß er unter und neben der Dialektik des Rabbinenschülers die innige Glut des Jesusjüngers nicht gefühlt hätte. So spricht er: „Ich sage nicht, daß in Paulus überhaupt das echte Christentum sich nicht finde; wenn er gerade nicht an das Hauptproblem seines Lebens, die Vereinigung der beiden Systeme, denkt, spricht er so vortrefflich und richtig und kennt den wahren Gott Jesu so innig, daß man einen ganz anderen Mann zu hören glaubt" (Bd. 7 S. 100). Auch er hat vor allem in seiner charakteristischen Scheidung eines Lebens im Geist und im Fleisch den spirituellen Kern des Christentums richtig erfaßt, und seine Schriften sind so nicht mit Unrecht den „unsterblichen Schriften des neuen Testaments" eingereiht (Bd. 4 S. 535). Eine besondere Vorliebe zeigt Fichte für das paulinische Hohe Lied der Liebe (z. B. Bd. 5 S. 533, 537).

Dazu mögen noch Fichtes Äußerungen über die Person Jesu überhaupt hinzugefügt sein. Schon in seiner ersten Schrift, den „Aphorismen" des Jahres 1790, hat sich Fichte über die Person Jesu geäußert, und im 7. Aphorismus stellt er fest, daß in der Bibel Jesu alle Eigenschaften Gottes, die sich auf Menschen beziehen können, beigelegt werden, und er zum Gott der Menschen gesetzt wird, und schlägt vor, die berichteten Schicksale Jesu aus diesem Gesichtspunkt, als Bildung und Darstellung zum menschlichen Gott der Menschen zu betrachten, woraus ein neues Licht über das Ganze der Religion fallen würde und der geringste Umstand des Lebens Jesu neue Fruchtbarkeit gewinnen würde.[1]) Dieser offenbar

[1]) Jesus nicht ein vergöttlichter Mensch, sondern ein vermenschlichter Gott, die These Drews' hier im Keim bei dem jungen Fichte enthalten,

sehr skeptischen, fast mythengeschichtlichen Auffassung und den kurzen Erwähnungen Jesu in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (Bd. 5 S. 137, 157) gegenüber tritt die Gestalt Jesu wie das Christentum überhaupt in unserer zweiten Periode lebhaft in den Vordergrund. Fichte findet hier wie vorhin bei dem Johannesevangelium Worte inniger Verehrung. „Bis an das Ende der Tage beugen sich alle Verständigen tief vor diesem Jesus von Nazareth, und alle, je mehr sie nur selbst sind, erkennen desto demütiger die überschwengliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung an." Einen längeren Abschnitt über die Person Jesu und ihre Stellung in der Menschheit finden wir in der ersten Beilage zur „Anweisung" (Bd. 5 S. 569—574) und in der „Staatslehre" (1813 Bd. 4 S. 536—540). Unter dem Eindruck der bisherigen kritischen Bibelforschung sieht Fichte gleich Kant in Jesus zwar den herrlichsten, aber eben doch nur einen gottbegeisterten Menschen, dem letztlich andere Gottbegeisterte beigeordnet werden.[1]) Mit größerem Freimut als sein diplomatischer Lehrer hat Fichte dies allenthalben ausgesprochen. Jesus ist keineswegs ein unerreichbares Ideal, was er selbst auch gar nicht sein wollte, sondern wir sind anzuhalten, ihn ganz und ungeteilt in seinem Charakter zu wiederholen. Fichte versucht jedoch trotz dieser Behauptung der vollkommenen Menschheit Jesu und der Anerkennung der biblischen Kritik, die ihm selbstverständlich ist, die Einzigartigkeit Jesu aufrechtzuerhalten. Jesus hatte als erster die allerhöchste und den Grund aller

dem die Drewssche Konsequenz der Nichtexistenz Jesu natürlich vollkommen fern lag.

[1]) z. B. Sokrates (Bd. 4 S. 570), Plato (Bd. 5 S. 424) oder die allerdings frühere, interessante Zusammenstellung der „drei Schutzgeister der Freiheit": Jesus, Luther, Kant (Bd. 6 S. 104).

anderen Wahrheiten enthaltende Erkenntnis von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit. Vor Jesus war sie nirgend vorhanden; er ist unabhängig von aller menschlichen Vermittlung, unabhängig von aller Spekulation, schlechthin durch sein bloßes Dasein, rein durch Inspiration und Offenbarung dazu gekommen. Hier zeigt sich erst der prinzipielle Gegensatz gegen die rationalistische Theologie, mit der er im übrigen ebenso wie Kant die biblische Kritik gemein hatte. Jesu Selbst war ihm so vollkommen in Gott aufgegangen, daß er als einziger keiner Wiedergeburt bedurfte. In diesem erstmaligen Einssein mit Gott besteht der persönliche Charakter Jesu Christi, der als solch anfänglicher und erster mit Gott vollkommen vereinter nur einmal in der Zeit sein kann. Schon hier sehen wir, worauf später im Anschluß an Lask („Fichtes Idealismus und die Geschichte 1902") länger zurückzukommen ist, wie falsch es ist, auch noch dem späteren Fichte schlechthin Geschichtslosigkeit vorzuwerfen; in zunehmendem Grade ging Fichte gerade am Christentum und der Person Jesu der Wert des Faktischen und Irrationalen auf.[1]) Die absolute Vernunft oder die Religion ist in Jesus zu unmittelbarem Selbstbewußtsein geworden. So wird Jesu Dasein das größte Wunder im ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte, und wir Späteren haben alle Licht von seinem Lichte genommen. Er ist der Anfang der neuen Welt und einer neuen Zeit. Mit ihm brach das Reich Gottes an. Zu diesem Reiche sollte das Menschengeschlecht in eigener Freiheit kommen, was wiederum nur durch ein Aufgeben aller menschlichen Freiheit zugunsten der rein göttlichen Tätigkeit geschehen konnte, wozu ein Bild

---

[1]) Ebenso wirkte freilich auch seine am Wesen des Staates gewonnene Erkenntnis vom Wert des Historisch-Amtlichen und Individuellen auf seine Auffassung des Christentums ein.

dieser rückhaltlosen, freiwilligen Hingabe gesetzt sein mußte. So wird zwar nicht Jesus selbst, aber ein Mensch wie Jesus, aus der Notwendigkeit des Reiches Gottes durch Freiheit deduziert.[1]) Ein Mensch wie Jesus ist die notwendige Forderung der Wissenschaftslehre. Nur insofern hat Gott Christus von Ewigkeit her erzeugt. „Ebenso wie Christus hat Gott auch die Mathematik, die Philosophie aus seinem Wesen erzeugt. Der Ehre Jesu geschieht dadurch kein Nachteil. Grund- und Einheitspunkt der Geschichte, zu welchem alles Vorhergegangene sich als Vorbereitung, und alles Künftige sich als Entwicklung verhält, bleibt er doch: „der Eingeborne und Mittelpunkt, in welchem und um deswillen alles andere gezeugt ist" (Bd. 4 S. 550). Jedenfalls ist also Jesus nach Fichte, wenn auch im Sinne des bei Betrachtung des Johannesevangeliums zitierten Kommentars (vgl. S. 50), der eingeborne Sohn Gottes, durch den allein alle selig werden können, die es werden. Kein anderer Name, andere Person, andere Veranstaltung, keine Botschaft, Evangelium nach ihm, weil dies das Evangelium der absoluten Wahrheit und Realität ist. Trotz unserer Philosophie und Kultur hat Jesus nach Fichte manches gewußt, was wir bis auf diese Stunde nicht wissen und von ihm lernen könnten (Bd. 11 S. 113).

Als erster Bürger des Gottesreichs fand Jesus unmittelbar in sich den Beruf, dieses Reich Gottes zu gründen und weitere Bürger zu werben.[2]) Dabei mußte er den Glauben an seine Person als an den Christus verlangen, d. h. den Glauben, daß er der von Gott berufene Stifter sei, damit sie

[1]) Auch hier bietet Schleiermacher eine Parallele.

[2]) Dabei ist das Reich Gottes wesentlich als das inwendige Reich des Geistes betrachtet.

„ihm glaubten, wie er sich, und durch ein Nachbild sein unmittelbares Selbstbewußtsein ersetzten“. Seine göttliche Berufung war ihm der Beweis der Wahrheit eines Himmelreichs, und so hatte er auch für andere keinen anderen Beweis als diesen Glauben an seine göttliche Berufung. Jesus bestand anfangs auf dieser Forderung; als er aber damit erfolglos blieb, bequemte er sich dem allein dem Prinzip der alten Welt entsprechenden, äußeren Beweis der Wunder und Zeichen an, während doch „Wunderglaube und das Halten darauf rein heidnisch“ sind, was Fichte ganz wie Kant oft betont. Fichte will in dieser Akkomodation Jesu keine seiner Ehre nachteilige Behauptung sehen. Es war nur eine Versuchung „des Fürsten der Welt, Beelzebub“, Jesu Ziel war auch hierbei nur Gott; unzweideutig wandte er sich danach gegen den irdischen, Wunder fordernden Sinn, indem ihm zugleich das volle Licht über den oben charakterisierten Beweis des „Geistes und der Kraft“ aufging, der nicht mehr kategorisch den Glauben an Jesu Beruf verlangte, sondern ihn als selbstverständliche Folge der eigenen unbedingten Hingabe hinstellte. Bei dieser die Wundererzählungen mit Stellen wie Johannes IV, 48 und VII, 17 in Kontrast setzenden Auffassung einer Entwicklung in Jesu Stellung zum Wunder sehen wir die Abneigung Fichtes gegen die Wunder im Kampf mit seiner ungemein innigen Jesusverehrung. Letztere erkennen wir besser als aus der obigen Ausführung aus dem an das Pathos Schleiermachers, der ja auch die Abneigung gegen die übliche Wunderauffassung teilte, erinnernden Wort: „Jesus hat Wunderbares in Fülle getan, weil er ein erhabener Mensch war; sein ganzes Dasein ist das größte Wunder im ganzen Verlauf der Schöpfung; aber eigentliche Wunder hat er nicht getan, nicht tun können und sollen, indem diese im geraden Widerspruch stehen mit

seinem Begriff von Gott und dem göttlichen Reiche" (Bd. 4 S. 548). Am Kreuz, wo Jesus recht Gelegenheit gehabt hätte, gleich Elias durch Feuer vom Himmel oder ein anderes Wunder seine göttliche Sendung zu bekräftigen, will er Gott nicht darum oder um eine Million Engel bitten. „Wie wäre ich dann der Christus", läßt Fichte Jesus sprechen, „ein Moses, ein Elias, ein Romulus kann solches tun, aber niemals ein Christus, ein Stifter des Himmelreichs." Nicht durch eine „betäubende Wunderwirkung" will Jesus die Menschen zu äußerlichem Tun bringen, sondern alle hinleiten zu dem „ewigen, großen Wunder eines lebendigen und in der Geisterwelt wirkenden Gottes, daß er allen, die ihm nahen, ein neues Herz schafft". Die Gedanken Fichtes über die Parusie Jesu sind späteren Abschnitten überlassen.

II. Die Stellung des Christentums in der Geschichte der Menschheit.

Die Bibel ist die geschichtliche Quelle, die Verkündigung Jesu vor allem der Ausgangspunkt aller christlichen Lebenskräfte. Sie sind aber beide weder der vollkommene Inhalt noch der schlechthinige Beweis der religiösen Erkenntnis. Erst eine universale geschichtsphilosophische Spekulation kann die Identität des Christentums mit der wahren, ewigen Religion herausstellen. Die Fichtesche Philosophie der Geschichte, die ihre ausführliche Ausprägung in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1804), den „Reden" (1807) und der „Staatslehre" (1813) gefunden hat, weist nicht nur in ihrer logischen Struktur (Lask S. 214 ff.), sondern auch in ihrem stofflichen Aufbau mannigfache Verschiedenheiten auf. Aber dreierlei bleibt stets als feste Grundlage bestehen: 1. der Aus-

gang der Menschheitsgeschichte: ein Normalvolk durch Offenbarung und ein anderes Volk diesem entgegengesetzt (vgl. S. 39); 2. der Zweck der Menschheit: der Aufstieg in der Form der Freiheit zur Wirklichkeit der Idee; 3. Mittelpunkt der gesamten Menschheitsgeschichte, Prinzip der neuen Zeit und abschließendes Element bildet das Christentum. Denkt man an den Aufstieg zur Vernunftidee, möchte man Fichtes Geschichtsphilosophie eine vorwiegend intellektualistische, sieht man auf die Betonung eines Aufstiegs durch Freiheit, eine vorwiegend voluntaristische nennen, sieht man auf die Heraushebung des Christentums, möchte man sie als vorwiegend religiös bezeichnen. Mag man bei der Geschichtsphilosophie der fünf Zeitalter in den Grundzügen zwischen den beiden letzten Möglichkeiten schwanken, so ist bei der Staatslehre (1813) unbedingt der letzten Ansicht zuzustimmen, daß Fichtes Geschichtsphilosophie vorwiegend religiös orientiert ist.

Wer hat die Menschheit vorwärts gebracht? Schon in den Grundzügen antwortet Fichte mit den berühmten Worten: „Religiöse waren es, welche in dem festen Glauben, daß es Gottes Wille sei, daß der scheue Flüchtling in den Wäldern zu einem gesitteten Leben und in ihm zu der beseligenden Erkenntnis der menschenliebenden Gottheit gebracht werde, gebildete Länder und alle die sinnlichen und geistigen Genüsse derselben, und ihre Familien, Freunde und Verwandte verließen, hinausgingen in die öde Wildnis, übernahmen den bittersten Mangel und die härteste Arbeit, und, was mehr ist, die unermüdliche Geduld, unartige Geschlechter, von denen sie verfolgt und beraubt wurden, an sich zu ziehen und ihr Vertrauen zu gewinnen, oft am Ziele eines durchgekümmerten Lebens des Märtyrertodes starben, von der Hand derer, für die sie ihn starben, und für uns derselben Enkel und Urenkel, freudig in

der Hoffnung, daß über ihrer Marterstätte eine würdigere Generation aufblühen werde" (Bd. 7 S. 45).[1])

Nicht die Vernunftideen, wie der Rationalismus meinte, nicht die Masse, wie die marxistischen Soziologen behaupten, sondern einzelne Heroen im Sinne der später von Carlyle ausgebildeten Anschauung sind das vorwärts- und aufwärtstreibende Element in der Menschheit. Mehr noch als dieses beweist den religiösen Charakter der Fichteschen Philosophie der Geschichte, daß das verschiedene Gottesbewußtsein die prinzipielle Scheidung der beiden Zeiten, d. h. des Altertums und der christlichen Zeit, in der „Staatslehre" bedingt. „Die alte Welt hatte zum letzten Prinzip einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen ordnenden Gott" (Bd. 4 S. 521), „einen durch Demütigungen und Supplikationen, durch Aufopferung dessen, was den Menschen am liebsten war, ja durch Menschenopfer zu bestechenden Gott." Prinzip der neuen Welt ist ein die Menschen liebender und von ihnen geliebter Gott, der nur in der Form der Freiheit sichtbar wird. Diese Umgestaltung des Gottesbewußtseins ist allein das Verdienst des Christentums, das hierin seine zentrale Bedeutung besitzt. „Die christliche Religion ganz allein ist es, welche dieses Wunder (d. h. die Befreiung vor der Scheu vor einem willkürlich handelnden Dämon) vollbracht und durch jedes Opfer der ihr Ergebenen und von ihr Ergriffenen durchgesetzt hat. Was diese, was der

---

[1]) vgl. den jenem Fichteschen Wort ähnlichen Ausspruch Herders: „Schutzengel unseres Geschlechtes, die mit ihrem Geist Jahrhunderten vorleuchteten, mit ihrem Herzen Nationen umfaßten und sie mit ihrer Riesenkraft oft wider Willen heraufhoben. Wie Sterne in der Nacht glänzen sie hoch über anderen. Sie opfern ihr Leben auf, um nur das Wort und die Tat auszuführen, die sie als Beruf Gottes in sich tragen". Vgl. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie (Herder).

erhabene Stifter derselben, was seine nächsten Zeugen, was deren nächste Nachfolger lange Reihen von Jahrhunderten hindurch, bis auch auf uns als eine späte Geburt ihr Wort kam, — gearbeitet und unter blödsinnigen und abergläubigen Völkern erduldet, lediglich begeistert von der beseligenden Wahrheit, die ihnen innerlich aufgegangen war und ihr Leben ergriffen hatte, will ich nicht erinnern."

Das Christentum als die wahre Vernunftreligion ist daher viel älter, als wir annehmen (Bd. 10 S. 291), und schreibt sich selbst nicht jüdischen, sondern asiatischen Ursprung zu (Bd. 7 S. 175), wie auch die jüdische Abstammung Jesu bei Johannes wenigstens immer zweifelhaft bleibe (Bd. 7 S. 99). Fichte vermutet hier eine geheime Tradition, die bis auf das Normalvolk zurückgehe.[1]) Eine solche geheime Tradition, die eine geheime Kultur durch die Zeiten weiterverbreitet, nimmt Fichte auch in den nachchristlichen Zeiten an, wie uns vor allem seine freimaurerischen Briefe (14. Brief an Konstant) zeigen. Diese geheime Kultur setzt die öffentliche voraus; sie will der letzteren Einseitigkeiten, die vor allem durch die Trennung der Stände entstehen, beseitigen oder jedenfalls abschwächen; nicht jeder, sondern nur der durch die öffentliche Kultur bereits Vollendete, hat zu ihr Zutritt, weshalb sie auch nur mündlich weitergegeben werden kann. Da die geheime Kultur auf die öffentliche Einfluß hatte, manche Begebenheiten der öffentlichen Geschichte, die in ihr nur fragmentarisch übermittelt sind, sich aus der geheimen Kulturgeschichte vollkommen begreifen lassen, einige Personen endlich zugleich Glieder der geheimen Überlieferung wie wichtige historische Persönlichkeiten sind, ist eine Erklärung der öffentlichen Geschichte aus der geheimen wohl denkbar

[1]) Vielleicht haben hierin Herders Ideen auf Fichte eingewirkt.

(a. a. O.). Von Plotin bis zu den heutigen Theosophen[1]) haben stets mystische Denker das Bestehen einer solchen Geheimkultur in ihrer Tradition verfochten. Fichte ist wohl durch die Freimaurerei auf diese Idee geführt worden. Der Gedanke einer geheimen Geschichte spielt in seiner gesamten Geschichtsauffassung eine wohl zu beachtende Rolle.

Aber das Christentum selbst ist von dieser Geheimtradition gerade durch seine Öffentlichkeit und Universalität unterschieden: es ist der Durchbruch der Geheimtradition ans Licht.[2]) In seiner universalen Verkündigung besteht ein Hauptvorzug des Christentums. Gerade durch diese rückhaltlose Allgemeinheit, der vollkommenen Beseitigung aller Standes- und Volksunterschiede bedingt das Christentum eine durchgreifende Umschaffung des Menschengeschlechtes bis in die Wurzel hinein. Das Christentum ist das Evangelium der Freiheit und Gleichheit (Bd. 4 S. 523);[3]) alle sind zu Gott berufen und hängen gleichermaßen mit ihm zusammen. Nicht genug weiß Fichte diesen Umschwung zum radikalen Universalismus durch das Christentum hervorzuheben. Das Prinzip des alten Staates ist damit beseitigt, und das Christentum als die neue Verfassung beginnt

---

[1]) Über diese ist bei den Theologen zumeist nur das Werk von Bruhn, „Theosophie und Theologie" bekannt. Dieses berücksichtigt jedoch nicht den gesamten Umfang der für die Theosophie wichtigen Schriften. Einen besseren Einblick gewährt die eigene Lektüre theosophischer Schriften von Blavatzky, A. Besant, Ledbeather, R. Steiner, J. Th. Heller usw.

[2]) Dies ist ein charakteristischer Anklang an deistische Lehren; vgl. Tindal, Christianity as old as the creation 1730. — Das Christentum so alt wie die Menschheit! Für eine Deduktion des Christentums als der Vernunftreligion war diese These notwendig.

[3]) vgl. auch Hegel: „Die christliche Religion ist die Religion der absoluten Freiheit; und nur für den Christen gilt der Mensch als solcher in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit".

die neue Welt der Freiheit. Aber wohl gemerkt, es beginnt dieses Himmelreich der Freiheit nur. Im Bewußtsein seines Stifters und seiner wahren Anhänger ist es angebrochen. Nicht ist es da; es ist das Ziel der Menschheit, das Fichte in glühendstem Optimismus am Schlusse seiner Staatslehre (Bd. 4 S. 600) entwirft, daß einst auch auf dieser Gott so fernen Erde der Sieg des Lichtes eintreten wird, wenn alle Völker in den Schoß des Christentums aufgenommen werden, und das ganze Menschengeschlecht durch einen einzigen, innig verbündeten Staat umfaßt wird, der nun nach gemeinsamem Plan die Natur besiegt, um endlich die höhere Sphäre eines anderen Lebens zu betreten. Demgegenüber wird das bisher in die Erscheinung getretene Christentum einer scharfen Kritik unterzogen, die uns an die verwandten Klagen und Anklagen eines Seb. Franck oder Gottfried Arnold erinnern.[1] Das Christentum in seiner Lauterkeit und seinem wahren Wesen ist noch nie zu allgemeiner und öffentlicher Existenz gekommen (Bd. 7 S. 186). Bisher hat es nichts weiter getan, als seinen Schauplatz vorbereitet (Bd. 7 S. 226). Die Weltrolle des Christentums ist noch nicht geschlossen, sondern hat bisher erst in einzelnen Gemütern begonnen, was eine interessante Parallele zur Mystik bietet: nicht in den äußeren Formen, sondern im Innenleben der einzelnen allein hat es begonnen. Am schärfsten ist der Ausspruch Bd. 4 S. 536: „Für die Menge, für die sichtbare und anerkannte christliche Kirche ist die christliche Wahrheit noch heute fast 2000 Jahre nach Christus neu in ihrer wahren Kraft und Reinheit".

---

[1]) Es ist die stete, wenn auch zumeist stille Opposition aller Spiritualisten gegen das kirchlich-dogmatische Christentum, das von ihnen gemessen wird an seiner spiritualisierten Idee.

Der reine Brunnen des Christentums war eben sogleich am Quell vor allem durch den bereits charakterisierten Paulinismus getrübt worden. Das ist der wichtigste Punkt der Kritik Fichtes am historischen Christentum. Der Paulinismus war ein notwendiges Produkt des damaligen Zeitgeistes, weil jene Zeit allein von dem Begriff eines äußeren Versöhnungs- und Entsündigungsmittels her das Bedürfnis einer Religion hatte (Bd. 7 S. 190 u. 191). Der Ausbreitung des freilich so verderbten Christentums war die durch die Diadochenzüge erfolgte Verbreitung der griechischen Sprache durch ganz Asien ein Haupterleichterungsmittel (Bd. 7 S. 182). Der römische Staat, welcher seinen Grundsätzen gemäß die religiösen Meinungen seiner Untertanen wie der ihm unterworfenen Völker nicht antastete, beachtete das Christentum erst seit seiner Verwerfung des Kaiserkultes, und nur deshalb suchte er das Christentum zu unterdrücken. Doch blieb das Christentum immer den Römern etwas Fremdes (Bd. 7 S. 345). Niemals wurde es von ihnen wirklich durchdrungen, und ihre frühere wundergläubige Religion vermischte sich mit dem Christentum zu einem anorganischen Synkretismus. Den weder durch eine Verstandeskultur dem Christentum abgewandten, noch durch angestammten Aberglauben ihm zugewandten Germanen blieb das Christentum nur eins von dem vielen, das sie von den Römern übernahmen. Es wurde nicht innerlich von ihnen erfaßt, zumal die Römer von ihrer Bildung und ihrem Sprachverständnis nur das ihnen selbst Unschädliche an die Germanen kommen ließen. Rom lachte der Germanen. In alledem ist das Christentum seit Johannes von seiner reinen Höhe gesunken. Aber so tief das Christentum auch herabsinken mag, es bleibt doch immer in ihm ein Grundbestandteil, in dem Wahrheit ist und der ein Leben, das nur wirkliches und selb-

ständiges Leben ist, sicher anregt: die Frage, was sollen wir tun, damit wir selig werden? (Bd. 7 S. 346 ff.) Diese Frage fiel auf ursprünglich lebendigen Boden, wo gläubiger Ernst und fester Wille zur Seligkeit war. Luther ist Fichte derjenige, der das wahre christliche Land wieder entdeckt hat. Voller Entsetzen über den allgemeinen Betrug wollte er nicht nur seine eigene Seele retten, sondern in gleicher Angst für das Heil der Allgemeinheit wollte er allen die Augen öffnen. „Ein deutscher Mann war es", sagt Fichte mit echtem Nationalstolz in den Reden an die deutsche Nation, „der dies getan hat." „An altertümlicher und feiner Bildung, an Gelehrsamkeit und anderen Vorzügen übertrafen ihn nicht nur Ausländer, sondern sogar viele in seiner Nation. Aber ihn ergriff ein allmächtiger Antrieb, die Angst um das ewige Heil, und dieser ward das Leben in seinem Leben, und setzte immerfort das Letzte in die Wage, und gab ihm die Kraft und die Gaben, die die Nachwelt bewundert. Mögen andere bei der Reformation irdische Zwecke gehabt haben, sie hätten nie gesiegt, hätte nicht an ihrer Spitze ein Anführer gestanden, der durch das Ewige begeistert wurde; daß dieser, der immerfort das Heil aller unsterblichen Seelen auf dem Spiel stehen sah, allen Ernstes allen Teufeln in der Hölle furchtlos entgegenging, ist natürlich und durchaus kein Wunder. Dies ist nun ein Beleg von deutschem Ernst und deutschem Gemüt." In der Mitte zwischen Jesus und Kant hatte Fichte in seiner Jugend Luther als dritten Schutzgeist der Freiheit eingegliedert.

Luther übergab dem Volk die ersten und unverfälschten Urkunden des Christentums, und die Deutschen, die sich nie ganz an das blinde Glauben und Nachbeten gewöhnt hatten, denen ein frischer Trieb, selbsttätig zu denken und zu begreifen, entstand, nahmen diese Urkunden mit größerer Begeisterung

auf als die Römer bei der ersten Mission. Der echt christliche Universalismus war neu errungen. Wie ein fortlaufendes Feuer durchdrang das neue Evangelium vom Heil der Seelen das deutsche Volk; die Begeisterung war kein Strohfeuer, sondern hielt Stand in Kriegen und Martyrien. Die Deutschen wollten „nicht wieder unter die verdammliche Macht des Papsttums geraten, sondern sich und ihren Kindern das allein seligmachende Licht des Evangeliums erhalten". Alle Wunder des anfänglichen Christentums wiederholten sich an ihnen; eine Begeisterung, wie sie nach Fichte nur durch Begeisterung und nur unter Deutschen zu erwecken war. Nie hat Fichte für seinen glühenden Patriotismus wärmere Worte gefunden als bei dieser Schilderung der Reformation, „der letzten großen und in gewissem Sinne vollendeten Welttat des deutschen Volkes" (Bd. 7 S. 344).

Sahen auch anfangs die Fürsten, so auch Friedrich der Weise, das Ganze gleich dem Papst für nichts denn ein Mönchsgezänk an, ihre Nachfolger verschmolzen mit ihrem Volk zu einer für das errungene Heil alles hingebenden Gesamtheit, welche Einheit nach Fichte hinwiederum einen Vorzug der deutschen Nationaleigentümlichkeit bilden soll. Aber doch ist damals „am deutschen Wesen" die Welt nicht „genesen". Wohl fand Luther selbst nach anfänglichen Gewissenskämpfen die schon hier selig machende Freiheit der Kinder Gottes; alle seine Äußerungen sind Ausbruch des unmittelbaren Gefühls, so daß er hierin „für alle Zeiten vollendete". Wohl hat Deutschland durch seine Kirchenverbesserung einen allgemeinen und dauernden Einfluß auch auf das Ausland ausgeübt, die gesamte moderne Kultur wie insbesondere die Philosophie sind nur infolge dieser Neubildung des Christentums möglich geworden. Aber den Grundfehler des Katholizismus entdeckte auch

die Reformation nicht, nämlich die paulinische Verkennung des wahren Christentums.

Der Katholizismus hatte, um allen dogmatischen Streitigkeiten ein Ende zu bereiten, ein „heroisches Mittel" angewandt, nämlich Kanon und Tradition als göttliche Wahrheit statuiert und alles weitere Begreifen schlechtweg untersagt. Das Papsttum nahm, wie Fichte betont, all jene Urkunden ohne jeden Ernst oder buchstäbliche Geltendmachung, weshalb die mit deutschem Ernst und deutscher Gründlichkeit vorgehenden Reformatoren, solchen Ernst auch bei ihrem Gegner voraussetzend, diesen vollkommen falsch beurteilten. In der Forderung unbedingten Glaubens trotz Nichtsbegreifens blieben die Reformatoren mit dem Katholizismus einer Meinung; nur das Objekt wurde verändert, indem sie statt der Unfehlbarkeit der Kirche, ihrer Tradition und ihrer Konzilssatzungen nur auf dem Kanon alten und neuen Testaments bestanden, ohne ihre Inkonsequenz zu bemerken, daß die Authentizität dieses geschriebenen Wortes abermals auf mündlicher Tradition und auf der Unfehlbarkeit des den Kanon abschließenden und ihn sammelnden Konzils beruhe. So hatte die Reformation ein geschriebenes Buch — zum allerersten Mal in der Welt — zum höchsten Entscheidungsgrund aller Wahrheit gemacht (Bd. 7 S. 102). Der Buchstabe wurde das „fast unentbehrliche Mittel zur Seligkeit, und ohne lesen zu können, konnte man nicht länger füglich ein Christ sein, noch in einem christlich-protestantischen Staat geduldet werden" (Bd. 7 S. 103). Durch die Fürsorge des protestantischen Christentums für die Ausbreitung der Bibel hat der Buchstabe seinen hohen und allgemeinen Wert, den er in Fichtes Zeitalter besitzt, erhalten. Die Reformatoren wandten sich wie schon Luther an das Volk, welches sich ihnen so begeistert anschloß, daß die Reformation ganz Europa

ergriffen hätte, wenn nicht die Gewalthaber das Eindringen der Bibelübersetzungen verhindert und sich so dem weiteren Eindringen des Protestantismus entgegengestellt hätten. Der Protestantismus selbst hatte sich so das Prinzip der Freiheit durch die Beherrschung des geschriebenen Buchstabens eingeschränkt, ein neuer „Gnostizismus" entstand, der neben der Bestreitung einiger paulinischer Ideen den Hauptirrtum eines willkürlich handelnden, Verträge schließenden und diese nach Zeit und Umständen abändernden Gottes bestehen ließ (Bd. 7 S. 103). Fichte will hiermit weniger die Erstarrung des Protestantismus in der orthodoxen Dogmatik der nachlutherischen Zeit als die rationalistische Theologie treffen. Nicht mit Unrecht warf diesem rationalisierten Protestantismus der Katholizismus Unklarheit und Unchristentum vor. Dieser Verflachung des Protestantismus gegenüber betonten die pietistischen Lehrer die innere Herzensreligion, und erwärmt, begeistert von ihrer Idee erhielten sie den unstreitigen Sieg (Bd. 7 S. 238). Alles in allem also tat die Reformation doch nur eine halbe Sache, indem sie für einen Mittler nur einen anderen setzte, der reine Christ aber nach Fichte „gar keinen Bund noch Vermittlung mit Gott kennt, sondern bloß das alte, ewige und unveränderliche Verhältnis, daß wir in ihm leben, weben und sind; . . . er fragt überhaupt nicht, w e r etwas gesagt habe, sondern w a s gesagt sei; selbst das Buch, worin dies niedergeschrieben sein mag, gilt ihm nicht als Beweis, sondern nur als Entwicklungsmittel — den Beweis trägt er in seiner eigenen Brust" (Bd. 7 S. 104). Vollständig räumte die Reformation jedoch mit der politischen Gewalt des Papsttums auf, da auch dort, wo ihre dogmatischen Prinzipien nicht gebilligt wurden, ihre politischen angenommen wurden, und der Kirche nur noch dogmatische und disziplinarische Gewalt zugestanden wurde.

Diese Gesamtauffassung der Geschichte des Christentums mit dem stets latenten Widerstreit von Geist und Buchstabe erklärt denn auch Fichtes Stellung zu dem Begriff der Kirche. Fichtes Stellung zur Kirche ist besonders bei Lasson Gegenstand längerer Untersuchung geworden (J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat, bes. S. 74—82). Im Anfang hat Fichte gleich Kant von allem Institutionellen abgesehen und die Kirchen lediglich als Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft der Sittlichen verstanden. In der „Sittenlehre" von 1798 sieht Fichte in der Kirche „die Wechselwirkung aller zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen, auf welche Wechselwirkung sich einzulassen, jeder verbunden ist" (Bd. 4 S. 236). (Vgl. die ähnliche Definition Kants, „Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft", Reclam S. 105.) So wird ihm die Kirche damals „nicht etwa zu einer besonderen Gesellschaft, sondern nur zu einer besonderen Ansicht derselben einigen, großen, menschlichen Gesellschaft" (Bd. 4 S. 348). Diese Kirche ist eine Geistesgemeinschaft, keine Institution mit Kult und Dogma. Anders geartet ist gemäß der Fichteschen Entwicklung der Kirchenbegriff der „Sittenlehre" von 1812. Die Kirche ist eine in einer gemeinsamen Anschauung der Religion übereinstimmende Gemeinschaft. Damit tritt natürlich Bekenntnis und Symbol in den Vordergrund. Denn diese Übereinstimmung formuliert die Kirche in einem Symbol. Dieses Symbol muß einmal der Veränderung unterworfen sein, andererseits darf es nur das Wesentlichste in allgemeinster Form enthalten. Fichte sucht dieses Wesentlichste in dem Satz zu erfassen: „Es gibt überhaupt etwas Übersinnliches und über alle Natur Erhabenes, und des Menschen Bestimmung ist es, das Leben und Werkzeug dieses Überirdischen zu werden". Die Bekenntnisfrage wird auf diese Weise sehr radikal gelöst. Nur,

wer solches nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche sein, weil er jeder Bildung zur Sittlichkeit unfähig ist. Der Urgrund jedes Symbols entsteht in genialer Inspiration offenbarungsmäßig; aber nicht bildet diese innerliche Idee des Gottbegnadeten oder ihr prophetischer Ausdruck selbst das Symbol, sondern dieses enthält nur, von den Epigonen systematisiert, das, was für jedes Kirchenmitglied verständlich und geeignet ist. So ist jedes Symbol ein Notsymbol;[1]) wie weit es stets von der ursprünglichen Offenbarung in Form und Inhalt geschieden ist, zeigt Fichte durch Vergleichung der Lehre Jesu im Johannesevangelium und der Lehre Jesu in den christlichen Dogmatiken. Sicher enthält jedes Symbol eine Wahrheit, aber bei ihrer näheren Bestimmung setzt der Unverstand und die Unwissenheit ein. Daran ist nicht das Symbol schuld, sondern die „symbolischen Menschen" (Bd. 11 S. 107). Der Prediger soll nicht das Symbol bestreiten, da er sonst mit der Bestreitung des Irrtums leicht den Laien auch die in dem Symbol enthaltene Wahrheit nimmt, sondern er soll an die Wahrheit des Symbols anknüpfend lehren. Das Falsche wird bald, von keinem mehr geglaubt, unvermerkt ausgestoßen werden.[2]) Das Symbol ist perfektibel: ja es ist ein Hauptzweck der Kirche, ihr Symbol zunehmend zu vervollkommnen. Gegenüber „allem Pfaffentum", das den Fortgang der Vernunft aufhalten will, ist dies der Geist des Protestantismus. „Der Protestant geht vom Symbol aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin als zu seinem letzten Ziel; wer das letztere tut, ist ein Papist, der Form und dem Geiste nach,

[1]) Vielleicht waren hier Semlersche Gedanken nicht ohne Einfluß.

[2]) Fichte ist hierin den meisten Spiritualisten eng verwandt: keine revolutionäre Entwicklung, sondern eine spiritualistische Umbildung bei Erhaltung des legitimen Buchstabens.

obwohl seine Sätze der Materie nach echt calvinisch oder lutherisch und dergleichen sein mögen" (Bd. 4 S. 245). Damit diese Fortbildung des Symbols erreicht werden kann, müssen die Theologen nicht in ihm befangen sein, sondern über ihm stehen, was ihnen allein infolge wissenschaftlicher Ausbildung möglich ist. Fichte hat damit klar die Bedeutung der Wissenschaft für die Fortbildung der Religion und die Bedeutung der wissenschaftlich-modernen Bildung für den Theologen erkannt. Eine auf Autoritätsglauben sich gründende Kirche wird freilich die Veränderlichkeit des Symbols ablehnen und nur eine Fortpflanzerin der historischen Tradition sein wollen. Sie ist aber darum im Grunde gar keine Kirche, da eine solche nur auf innere Überzeugung wirkt. Eine Kirche kennt den Fortschritt. „Stets ist die neueste Offenbarung die richtige", sagt Fichte; da aber, wie wir oben sahen, eine recht verstandene Philosophie Prüfstein aller vorgeblichen Offenbarung ist und im Sinne der früheren „Kritik aller Offenbarung Fichtes (1792) die Kriterien der Berechtigung oder Nichtberechtigung einer Offenbarung herausstellen kann, wird die Lehre der Philosophie über das Übersinnliche „der reine lautere Glaube, zu welchen hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Fortlauf der Zeiten gehoben werden muß" (Bd. 11 S. 116). Aber wir dürfen bei diesen Sätzen nicht vergessen, daß Fichte ausdrücklich die Identität dieser philosophischen Lehre mit den neutestamentlichen Urkunden proklamiert hat; darum bestreitet er auch nicht die Lehre der protestantischen Kirche, daß das neue Testament letztes Symbol sei (Bd. 11 S. 112), wenn er sich auch gegen den Anspruch einer unfehlbaren Interpretation der Bibel wendet. Noch nie ist die Bibel richtig interpretiert worden (Bd. 11 S. 113). Deshalb bedürfen die Theologen außer eines philosophischen auch eines eingehenden exegetischen Studiums.

Fichte will sich zwar nicht mit den Theologen in einen Streit einlassen, weil er, wie er einmal sagt, „selber in den Schulen derselben gebildet, mit ihren Waffen zu gut bekannt, weiß, daß sie auf ihrem Boden unüberwindlich sind" (Bd. 7 S. 105), glaubt auch, mit seiner Abweisung der paulinischen Lehre die ganze damalige Theologie rein aufzuheben und mit einem Theologen als Theologen niemals zusammen kommen zu können, außer daß jene nur Volkslehrer sein wollen (a. a. O.); aber trotz alledem hat er in seinem „System der Sittenlehre 1798" (Bd. 4 S. 351/352) schier eine kleine Pastoraltheologie entworfen, und auch in der „Sittenlehre" (1812) teilt er den Theologen ihren Studienplan zu (vgl. auch den schon erwähnten Brief an Magister E., J. G. Fichte, Leben und Briefwechsel, von seinem Sohn herausgegeben, Bd. 2). Durch die in der Philosophie sich bildenden Theologen wird die jedesmalige Geschichte der Philosophie nach Fichte die Begründung der künftigen Theologie,[1]) wie andererseits die Philosophie mit der gesamten Kultur allein auf Grund des Christentums und weiterhin der Reformation möglich wurde und ihre höchste und letzte Aufgabe in der Ergründung der christlichen Lehre und ihrer Berechtigungserklärung sehen muß. Von den oft reichlich scharfen Bemerkungen über die Theologen, die sich wohl noch aus Fichtes Gereiztheit infolge des gerade durch Theologen geschürten Atheismusstreites herleiten lassen, sei hier noch Bd. 4 S. 399 erwähnt: „Die Theologen, welche Streitigkeiten über die Echtheit der kanonischen Bücher, widerstreitende Erklärungen auf die Kanzel bringen, vor dem Volk ihre kritischen und exegetischen Hefte repetieren, sind ungeschickt und lächer-

[1]) Man könnte diese interessante Bemerkung durch eine Betrachtung der Theologie des 19. Jahrhunderts gut belegen; vgl. O. Pfleiderer, „Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant" (1891).

lich", ein Beweis für Fichtes Verständnis praktisch theologischer Fragen, das sich angenehm unterscheidet von den Versuchen der Predigten seiner Jugend (1791), in denen er „Darstellungsarten, die bisher nur für die Schule gewesen waren, auf die Kanzel bringen" wollte.

Durch das Studium der Theologen wird somit auch die zunehmende Verbesserung des Symbols befördert. Je mehr so die Kirche sich der Wahrheit nähert, um so mehr macht sie sich selbst überflüssig, sie ist nur die endliche Form, die die Menschheit der „Gemeinde der Heiligen" (Bd. 4 S. 255, Bd. 7 S. 413) eingliedern will, welche stets neben der Kirche bestanden hat. Die Kirche ist nicht Selbstzweck (Briefe an Konstant S. 42). Gegenüber Lasson, der Fichte als einen direkten Feind der bestehenden Kirche (a. a. O. S. 78) hinstellt, „der die wahre Kirche in den gläubigen Schülern seiner Wissenschaftslehre gesehen" hätte, betont Lülmann, daß „Fichte der Einsicht Bahn gebrochen hätte, daß dem Protestantismus nicht der Kirchenbegriff, sondern nur das Gemeindeprinzip konform" sei, daß nach Fichte der Ausdruck „evangelische Kirche" eine contradictio in adiecto sei.

Aus dieser Stellung Fichtes zur Kirche wie aus der zur Kirchengeschichte, insbesondere zur Reformation, ergibt sich schließlich auch Fichtes Position gegenüber den Konfessionen. Sicher steht Fichte dem Katholizismus vollkommen fern. Alle Mittlerschaft ist ihm verpönt, sei es nun die der Priester und der Kirche oder die der Heiligen; die magische Sakramentsauffassung macht ihm die Religion zum Zaubermittel (Bd. 4 S. 416); das Brüten über andächtigen Empfindungen sowie alle mönchische Absonderung weiß er nicht genug zu bekämpfen; die Ehe ist ihm ein geheiligtes Urverhältnis der Menschheit, das er im tiefsten anerkennt

(Bd. 4 S. 333 gegen den Zölibat; vgl. ferner die vielen herrlichen Worte über Ehe und Keuschheit, die R. Rothe mannigfach in seiner „Theologischen Ethik" heranzieht: „System der Sittenlehre" 1798 Bd. 4 S. 328—333, „Grundlage des Naturrechts" 1796 Bd. 3 S. 305—353, „Staatslehre" 1813, Bd. 4 S. 477—482). Fichtes Philosophie wie seine Betrachtung des Christentums ist durch und durch antikatholisch.[1]) Fichte hat sich aber überhaupt nicht gern irgendeiner Konfession unbedingt angliedern wollen: „Ich bin weder Lutheraner noch Reformierter, sondern Christ, und wenn ich zu wählen habe, so ist mir, da doch einmal eine Christengemeinde nirgends existiert, diejenige Gemeinde die liebste, wo man am freiesten denkt und am tolerantesten lebt" (J. G. Fichte, Leben und Briefw. Bd. 1 S. 273). Die reformierte Konfession schien ihm diesem Ideal noch am nächsten zu kommen.[2]) Oft hat Fichte betont, daß auch der Philosoph einer Kirche angehören solle, wenn er auch die Berechtigung einer übergreifenden, die kirchlichen Einseitigkeiten überwindenden Gesinnungs- und Geistesgemeinschaft nicht nur zugibt, sondern sogar deduziert (vgl. Brief an Konstant).

„Nur der Protestantismus konnte einen Fichte erzeugen", sagt Websky (Protestantische Kirchenzeitung 1882); dies fühlten schon seine Zeitgenossen, nicht nur Schlegel (vgl. den Ausspruch Schlegels, zitiert auf S. 26), sondern auch die Fichte ver-

---

[1]) Harnack hat in seiner „Dogmengeschichte" das bekannte Wort geprägt: „Wer Mystiker ist, ohne katholisch zu werden, der ist Dilettant". Sollte in der vorliegenden Abhandlung Fichte sich klar als Mystiker herausstellen, so dürfte wohl, da schwerlich jemand Fichte einen Dilettanten schelten wird, jener Ausspruch als nicht zutreffend erwiesen sein.

[2]) Vielleicht zog ihn an der reformierten Kirche das Synodalprinzip an, vielleicht auch ihre Betonung des ethischen Elements im Christentum.

wandteren Geister wie Jacobi und Schleiermacher. Paulsen hat Kant den Philosoph des Protestantismus („Kant, der Philosoph des Protestantismus", Berlin 1899) genannt, ich hoffe in dieser Abhandlung zeigen zu können, daß wir Fichte hier Kant würdig an die Seite stellen können.

Führen wir die Geschichte des Christentums zu Ende. Auch die Reformation hat nicht das letzte Wort gesprochen, und der große Durst, der nur zweimal bisher sich zeigte, wird noch einmal in anderer Gestalt wiederkehren. Aber auch dann wird nur eins den Menschen das ersehnte Ziel und das Heil in der Kraft der von ihm begeisterten Heroen bringen: nämlich das Christentum in seiner reinen, von keinem Wandel getrübten Gestalt, das dann die Hauptrolle spielen wird, das „einzige in dem ewigen Fortfluß der Zeit Bestehende und Unwandelbare, welches solches allein bleiben wird bis an das Ende der Tage" (Bd. 7 S. 214). Das ganze Menschengeschlecht wird in den Schoß des Christentums aufgenommen, und dies letztere wird in einem einzigen innig verbündeten Staat[1]) erstmals wirklich Verfassung.

Das Christentum — freilich ein völlig spiritualisiertes — ist nach Fichte Ausgang, Mittelpunkt und Ziel der gesamten Menschheit!

III. Das Christentum als Lehre.

Von dem Christentum als Verfassung scheidet Fichte das Christentum als Lehre. Das Christentum als Kirche, Organisation und Institution ist einem Prozeß der langsamen Umbildung zu einer erleuchteten Gemeinde unterworfen, nach dessen Vollendung es seine Aufgabe erfüllt hat und verschwindet;

---

[1]) Hier haben Hegel und R. Rothe an Fichte angeknüpft.

das Christentum als Lehre ist ewig: der Geist bleibt. Dieser ewige Inhalt des Christentums bedarf so einer besonderen Darstellung. Da wir im vorhergehenden schon vieles vorausnehmen mußten, so z. B. bei der Betrachtung der Person Jesu schon das Hauptsächlichste der Christologie Fichtes, können wir uns hier an mehreren Punkten kürzer fassen, einiges wie die erwähnte Christologie vollkommen fortlassen und das wenige, was noch hinzuzufügen ist, in die Soteriologie hineinnehmen.

Wir teilen demnach:

1. Theologie,
2. Anthropologie,
3. Soteriologie,
4. Eschatologie.

1. Theologie.[1]

Nach Fichte ist durch das Christentum zuerst das Bewußtsein eines gütigen Vatergottes an Stelle eines rächenden Volksgottes in die Menschheit gebracht worden. Der einfache Christ faßt in seiner Einfalt Gott am besten, indem er in Gott den sein Inneres durchschauenden Herzenskündiger und den Vater weiß, der es immer gut mit ihm meint und alles zu seinem besten wenden wird (Bd. 2 S. 304). In solchen gleich den meisten heutigen Theologen in dem Gottvaterbegriff die Hauptidee des Christentums erblickenden Äußerungen Fichtes darf man nicht wie etwa bei Kant nur eine vorsichtige Konzession des im Grunde solchen Anthropomorphismen weit überlegenen

[1]) Die Darstellung des Fichteschen Gottesbegriffs aus den Grundgedanken seiner Wissenschaftslehre heraus ist in den Darstellungen der Fichteschen Religionsphilosophie bei Kirchner, Pfleiderer u. a. mit Erfolg versucht worden; das ist hier nicht von neuem versucht worden. Die Stellung, die Fichte von seinem Gottesbegriff zum christlichen einnimmt, soll herausgestellt werden.

Philosophen erblicken. Daß Fichte in fast ungefüger deutscher Wahrheitsliebe diplomatische Vorsicht nicht kannte, hat er wohl im Atheismusstreit und durch die gar nicht hoch genug zu wertende Kühnheit der „Reden an die deutsche Nation" ausreichend bewiesen. Fichte war selbst durch und durch von jenem Charakterzug durchdrungen, den er in den „Reden" als einen speziell deutschen charakterisiert: alles ohne Hintergedanken buchstäblich so zu meinen, wie er es sagte. So sagt auch Lasson: „Fichte ist immer eher geneigt, in der Negation das Stärkste auszusprechen, was ihm die rücksichtslose Strenge seiner Kritik abverlangt, als auf der positiven Seite weiter nachzugeben, als er es vor der Konsequenz seines Gedankens glaubt verantworten zu können" (a. a. O. S. 107). So bemerkt Lasson richtig, daß wir in den späteren Schriften Fichtes überall Äußerungen eines lebendigen Gottesgefühls finden, und der abstrakte Gottesbegriff ihm immerhin zu einem auch in dem einzelnen gegebenen Fall nach Zwecken handelnden, persönlichen Leben werde. Wir möchten diesem allgemeinen Eindruck noch den besonderen Hinweis auf die mehrfache Erwähnung des Gebets (so Bd. 4 S. 561, Bd. 5 S. 127, 129, 422)[1]) und auf die Abendandachten im Hause Fichtes hinzufügen. Fichte hatte eine persönliche Stellung zu Gott und hat seinen Gottesbegriff von der aus verstanden.

Trotzdem Fichte der Ausdruck Vater für Gott am prägnantesten erscheint, weist er doch wie im Atheismusstreit so auch später nicht nur den Begriff der Substanz, sondern auch den des Selbstbewußtseins sowie der Persönlichkeit als Gottes

[1]) vgl. hiermit Kants Äußerungen in der „Rel. i. d. Gr. d. r. V.", dem das Gebet schlechthin Aberglaube war. Allerdings kennt Fichte an den herangezogenen Stellen nur ein Gebet: Dein Wille geschehe, und es komme dein Reich.

Wesen einschränkend ausdrücklich zurück. Fichte sieht nicht nur in dem Begriff der Substantialität, sondern auch in Persönlichkeit und Selbstbewußtsein ein Herabziehen Gottes in die raumzeitliche Welt des endlichen Ich. Das spinozistische Axiom: omnis determinatio est negatio, hat Fichte nie überwunden. Der kantische Agnostizismus und die Unterscheidung des absoluten Ich vom empirischen wirkten darin nach: Gott ist nur lebendig als wirkende Kraft. Gott als selbstbewußte Persönlichkeit ansehen, bedeutete nach Fichtes Terminologie, ihn zu einem mit diskursivem Verstand begabten Individuum machen. So wird Fichte vielfach zu einer Darstellung des Gottesbegriffs getrieben, der auf die Frage: was ist Gott, antwortet: „Er ist dasjenige, was der von ihm Begeisterte tut" (Bd. 5 S. 472). „Was der göttliche Mensch tut, ist göttlich" (Bd. 6 S. 368). „Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht, suche ihn nicht jenseits der Wolken: du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust ihn an, ergib dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust" (Bd. 5 S. 472). Gottes inneres und absolutes Wesen tritt nach Fichte in der Schönheit, in der vollendeten Herrschaft des Menschen über die Natur, im vollkommenen Staat und in der Wissenschaft heraus (Bd. 5 S. 526). Dieses ist nach Fichte der christliche Gottesbegriff, den wir namentlich bei Johannes fänden; so sagt das neue Testament: wir leben, weben und sind in Gott. Gott lebt selbst sein Dasein im Leben der ihm ergebenen Menschen. Was Fichte von Jesus gesagt hat: nicht Jesus war Gott, aber Gott war Jesus und erschien in Jesus (Bd. 5 S. 573), gilt auch für jeden seiner wahren Nachfolger. Nicht wir werden Gott, Fichte weist dies energisch zurück, aber Gott neigt sich zu uns und lebt in uns sein unendliches Leben.

„Wir vermögen Gott nicht zu lieben, sondern nur er selbst vermag es, sich zu lieben in uns“ (Bd. 5 S. 540). Gott ist Liebe, dieses Wort ist des Christen seligste Gewißheit. Die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist. Diese Liebe wird selbst Leben in uns; ja alles lebendige Leben ist Liebe, und so „ist es nicht eine kühne Metapher, sondern buchstäbliche Wahrheit“, was Johannes sagt: wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm (Bd. 5 S. 255). So wird die Liebe die Herrlichkeit des „ewigen und notwendigen Ausflusses der Gottheit“. Die Verwandtschaft mit der Mystik liegt offenbar.

Die Heiligkeit Gottes ist demgegenüber nie ganz vergessen. Fichte erscheint sein Zeitalter ebenso weit entfernt von *Gottesfurcht* wie *Gottesliebe*. Es gedächte nur immer an Gottes Milde und Güte, niemals an seine Gerechtigkeit. Gott ist nicht nur des Christen Vater, sondern auch sein „sittlicher Herr“, „ein durch sein inneres Wesen bestimmtes Heiliges“ (Bd. 4 S. 522). Stets hat die Christenheit diesen heiligen und liebenden Gott einen dreieinigen genannt. Zwar sagt die Bibel hierüber nichts aus (Bd. 4 S. 550), wie auch die Trinität im Christentum nie die Einheit Gottes ausschließen wollte und die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter den Sohn ausdrücklich zugegeben wurde. Dreiheit kann wie alle Mannigfaltigkeit nach Fichte nur in der Erscheinung sein. Jenseits der Erscheinung ist nur vollkommene Einfachheit. So kommt Fichte zur Ablehnung einer immanenten Trinitätslehre. Diesen „absoluten Unsinn“, der Vielheit jenseits der Erscheinung im Absoluten annimmt, haben weder die Apostel noch die ersten Kirchenlehrer, geschweige denn Jesus, aussprechen wollen; ihnen lag der Unterschied zwischen einem absoluten Sein der Gottheit und seiner Offen-

barung in einem Dasein vollkommen fern. Sie nahmen die Erscheinung Gottes als das unmittelbare Sein. Deshalb sagen sie, Gott hat sich offenbart als Vater, Sohn und Geist. Dieser Offenbarungstrinität schließt sich Fichte vollkommen an. Gott der Vater ist somit „das absolut Vorausgegebene, der Spaltung der Individualität Vorhergehende in der Erscheinung";[1] „der Sohn ist die absolute Steigerung derselben — der Erscheinung — zur Anschauung des Reichs Gottes, und der Geist ist die Vereinigung der beiden und die Anwendung des ersten auf das letzte" (Bd. 4 S. 552). Erst in der philosophisch-theologischen Polemik wurde diese Offenbarungstrinität zu einer immanenten, die der „Schüchterne" als geheimnisvolles Rätsel stehen läßt, während der „Mutigere" sie als „Unsinn" bekämpft (Bd. 4 S. 553). Den Kirchenlehrern der damaligen Zeit war es nicht so um die Dreiheit, die ja gelebt wurde, sondern um die Einheit zu tun, da die verschiedenen Häresien leicht zu Dualismus (Manichäismus) oder gar Polytheismus neigten. Jetzt hat das Christentum nach bald 2000 jährigem Bestehen den Einheitsbegriff allgemein gesichert. Somit ist nun die Aufgabe der neuen „Trinitarier", den Menschen von der nunmehr bestrittenen Dreiheit zu überzeugen. Aber während keiner ohne den Glauben an die Einheit Gottes ein Christ sein konnte, ist die Anerkennung der Trinität nicht notwendig; es ist genug, wenn die Trinität in uns wirkt; keiner kommt ohne Sohn und Geist zu Gott, aber wohl ohne das klare Bewußtsein ihres Wirkens. Letzteres zur Bedingung der Seligkeit zu machen, ist gleich dem Be-

[1]) Der Schöpfergedanke ist, wie bereits oben betont wurde, vollkommen fallen zu lassen. Noch nie hat ein Mensch eine Schöpfung gedacht, wie Fichte seine Gegner immer von neuem auffordert, ihm eine Schöpfung irgendwie begreiflich zu machen; vgl. namentlich Bd. 5 S. 479.

stehen auf den Glauben an die Person Jesu durchaus gegen das wahre Verständnis des Christentums. Endlich sei darauf hingewiesen, daß Fichte gemäß seiner geschichtsphilosophischen Grundprinzipien den Begriff eines göttlichen Weltplans wie der göttlichen Vorsehung aufrechterhält. Er setzt den Begriff der Vorsehung Gottes auseinander mit dem diesem scheinbar widersprechenden Begriff der Freiheit der Individuen. Er löst das Problem dadurch, daß er das Was des Weltplans ewig voraussehen und ewig vorausbestimmen läßt, demgegenüber jedoch das Wie seiner Auswirkung in der Zeit durch die einzelnen Menschheitsglieder der Freiheit überläßt. Alle freien Handlungen sind von Ewigkeit her außer aller Zeit durch Gott prädestiniert, alle Einflüsse freier Wesen auf mich sind vorher bestimmt, dagegen liegt mir die Wahl zwischen der Unzahl der prädestinierten Handlungen ob; die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, der Täter, durch den etwas geschehen soll, sind nicht prädestiniert. Vorsehung und Prädestination einerseits und die Freiheit andererseits werden in Harmonie gebracht durch die Trennung von Weltaufgabe und Weltgeschehen (Bd. 4 S. 227, 228, 466—469).

2. Anthropologie.

Derselbe Fichte, der in seiner „Bestimmung des Menschen" wie auch sonst so herrliche Worte über Aufgabe und Wert des Menschen ausgesprochen hat, sagt einmal: „Wo habe ich denn in Schriften oder auf dem Katheder das Wort Mensch in den Mund genommen, außer etwa, die Nichtigkeit und Sinnlosigkeit dieses Wortes zu zeigen" (Bd. 9 S. 336). In richtiger Weise modifiziert, ist dieses Wort für Fichtes Stellung zum Menschen charakteristisch. Soweit der Mensch Glied der natürlichen Kausalreihe ist, begabt mit fünf Sinnen, getrieben vom Genuß und Selbsterhaltungstrieb, soweit hat er nach Fichte

wie alles empirisch erscheinende Naturleben kein eigentliches Sein: sein Leben ist nur ein dem Nichtsein angehörendes Scheinleben; denn Leben ist nur, wo die Idee lebt; mit ihr erhebt sich der Mensch aus dem Scheinleben zu lebendigem Sein, indem er sein individuelles Leben hingibt an die Idee. Durch die sittliche Tat allein erhebt sich der Mensch zu der Wirklichkeit des göttlichen Lebens, nicht mehr ein Mensch in seiner Vereinzelung, sondern ein Glied der Menschheit, die da Gottes lebendiges Kleid wirkt. Diese wichtige Unterscheidung Fichtes zwischen empirischer Individualität und sittlicher Originalität ist zumeist zu wenig beachtet worden, nur durch sie wird die Anthropologie wie die Soteriologie Fichtes verständlich. Unter den Theologen stehen sich bei Betrachtung des menschlichen Wesens stets zwei Hauptrichtungen scharf gegenüber: die einen nehmen es als die selbstverständliche Voraussetzung des Christentums an, daß der Mensch von Natur böse, radikal böse sei, da nur so das Christentum wirklich als Erlösungsreligion etwas prinzipiell Neues bewirke, indem es den Menschen durch ein Wunder aus dieser sündigen Naturabfolge heraushebe; die andern behaupten mit gleicher Energie, der Mensch sei von Natur gut, und nur eben deshalb sei das Christentum möglich. Wo hätte es sonst bei vollkommener Verblendung anknüpfen oder wie auch nur entstehen können, wie wäre sonst eine Hoffnung auf umfassende Ausbreitung des Christentums?! Optimismus oder Pessimismus geben zumeist gefühlsmäßig den Ausschlag für diese oder jene Seite. Fichte nimmt zu beiden Stellung. Zunächst stellt er fest: der Mensch ist nicht von Natur moralisch; denn er muß erst sich selbst zur Moral erziehen (Bd. 3 S. 148), wie auch kein Mensch ohne fortgesetzte Arbeit an sich selbst seiner Moralität versichert ist (Bd. 4 S. 193). Der Heilige ist nur

einer; alles Geschöpf ist von Natur notwendig unheilig und unrein (Bd. 4 S. 204). So ist die Behauptung einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur, die sich auf Erfahrung begründen will, vollkommen falsch (Bd. 4 S. 188). Von Natur ist der Mensch träge und erstorben für das Gute, aber wohlgemerkt, nur so weit billigt Fichte Kants Lehre vom radikalen Bösen, nur so weit nimmt er im Menschen eine vis inertiae als erbsündlicher Verkettung mit der Menschheit an, als der Mensch Glied der natürlichen Menschheit ist. Nur der Mensch von Natur ist so für das Gute erstorben, d. h., wie er selbst erläutert, sein Ich als ein reales. Der Begriff des in der Kausalreihe der Natur verquickten und in ihr begründeten Menschen, des empirischen Individuums wird gegen diejenigen angewandt, die in rückhaltlosem Optimismus im Menschen nur das Gute sehen.

Demgegenüber verwendet Fichte die Bestimmung des Menschen als eines Gliedes des selbst die Gottheit auswirkenden, sittlich-religiösen Menschengeschlechts im Gegensatz zu den im Menschen nur ein radikales Böse sehenden Pessimisten. Der Mensch ist nicht nur in der Natur geboren, sondern er ist auch aus Gott geboren; jeder findet in seiner Brust einen nie verlöschenden, göttlichen Funken (vgl. besonders die wichtige Stelle Bd. 7 S. 39). Dieser göttliche Kern im Menschen äußert sich als eine sittlich-religiöse Persönlichkeit. So heißt es scheinbar den erwähnten Ausführungen direkt widersprechend: „Die gewöhnliche Annahme, daß der Mensch von Natur selbstsüchtig sei und auch das Kind mit dieser Selbstsucht geboren werde, gründet sich auf eine sehr oberflächliche Beobachtung und ist durchaus falsch". „Es ist eine abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur, daß der Mensch als Sünder geboren werde", da er ja sonst gar keinen

Begriff von der Sünde hätte. Aus nichts läßt sich nicht etwas machen. Und so schließt jene Annahme jede sittliche Erziehung aus (Bd. 7 S. 414 ff.). Gerade diese Behauptung einer vollkommenen ursprünglichen Bosheit des Menschen habe die willenlose Ergebung in die Sünde und eine mit dem Alter zunehmende Verschlechterung des Menschen zur Folge gehabt. Der Mensch ward nicht als Sünder geboren, sondern er lebte sich zum Sünder, indem die Erzieher statt des Guten, das die Kinder innerlich wollten, ihnen die eigene Verderbnis noch vor der Unterscheidung des Guten und Bösen einpflanzten. Nur so erkläre sich die erwähnte traurige Tatsache, daß der Mensch offenbar mit zunehmendem Alter nicht besser, sondern im Durchschnitt schlechter würde. In allen menschlichen Kindern, die zur Welt geboren werden, liegt der Keim ursprünglicher Sittlichkeit, die sich in ihrer ursprünglichsten und reinsten Gestalt als Trieb nach Achtung kundgibt (Bd. 7 S. 414). Das Kind ohne Ausnahme will recht und gut sein, und keineswegs wie ein junges Tier bloß wohl sein. Die Liebe ist der Grundbestandteil des Menschen; diese ist da, sowie der Mensch da ist, ganz und vollendet, und es kann hier nichts hinzugefügt werden; „denn sie liegt hinaus über die fortwachsende Erscheinung des sinnlichen Lebens und ist unabhängig von ihm“. Diese letzte Hinzufügung erweist offenbar, wie sich all diese Äußerungen mit den früheren versöhnen lassen; dort ist der in die sinnliche Natur verquickte Mensch gemeint, hier der ihr von vornherein entnommene.

Die menschliche Individualität in ihrer Neutralität gefaßt, ist nach Fichte ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit (Bd. 4 S. 188). Der Mensch als Bindeglied zweier konträrer Welten des Seins und des Nichtseins ist frei, und so steht es in seiner Macht, welche

seiner ursprünglichen Begabungen er ausbauen, welcher von beiden er ersterben will. Jeder, der Menschenantlitz trägt, hat diese Freiheit; denn „noch duldet ihn Gott in der Erscheinung der Intelligenzen" (Bd. 2 S. 156); „eine reine Unseligkeit kann es nicht geben, denn dieses wäre reines Nichtsein, was das Dasein eo ipso ausschlösse. In uns allen lebt eine Sehnsucht zum Sein, auch in dem gänzlich ins Irdische versunkenen Menschen lebt noch, wenn auch verglühend, jener ewige ihn allein noch dem Sein erhaltende göttliche Funke als „ein armer Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen, bloß sich fürchtet; unstet und flüchtig irrt er in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters Hause" (Bd. 5 S. 409).[1])

Der Mensch ist frei; nur so kann er Schuld wie Verantwortlichkeit tragen. Fichtes Stellung zur Sünde wird allein durch das hervorgehobene Doppelgesicht des menschlichen Wesens verständlich. Nach Fichte hat das Christentum „den Wahn von Sünde und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, rein ausgetilgt" (Bd. 5 S. 490).[2]) In der „Staatslehre" unterscheidet Fichte scharf zwischen Sünde und Unsittlichkeit. Unsittlichkeit ist ein philosophischer, durch Abstraktion gewonnener, durchaus kein historischer und ein Faktum bezeichnender Begriff. Jesus und seine Apostel waren seiner gar nicht fähig, weshalb es auch kein christlicher Begriff ist (Bd. 4 S. 561). Das Leben und das ganze nicht philo-

---

[1]) So hätte auch Meister Eckehart sprechen können.

[2]) vgl. die gleichartigen Gedanken bei Novalis.

sophierende Altertum kennt nur sittliche und unsittliche Handlungen, aber nicht die „eine bloße Form darstellenden Begriffe Sittlichkeit und Unsittlichkeit". Sünde ist demgegenüber Ausgestoßenheit von der Gottheit, Unheiligkeit nach den Juden.[1]) Bei jeder Annahme von Sünde wird also der Unterschied zwischen von vornherein von der Gottheit Ausgestoßenen und von durch die Gottheit Erwählten vorausgesetzt. Diese Unterscheidung ist durch Jesus und das Christentum vollkommen beseitigt; dieses kennt deshalb in diesem Sinne gar keine Sünder. Von dem himmlischen Vater Jesu Christi ist keiner ausgestoßen, sondern jeder darf sich ihm kindlich und ohne Furcht nahen (Bd. 4 S. 557 f.). Das Christentum hat den Wahn von Sünde rein ausgetilgt, heißt somit, positiv ausgedrückt: das Christentum proklamiert die ursprüngliche Fähigkeit aller Menschen zum Heil. Nach dem Christentum gibt es nur die Vereinigung mit Gott, als das Leben oder die Entzweiung mit Gott, den Tod, der eben das schlechthinige Nichtsein ist. So ist die „Sünde nur ein drückender Wahn, der sich um unsere Stirne legt, um uns zum wahren Gott zu führen" (Bd. 7 S. 190). Alle sind zu Gott berufen; wer aber auch nur einmal noch sündigt, ist noch nicht sittlich (Bd. 11 S. 58). Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, so sagt Fichte mit Johannes im Hinblick auf die Originalität des Christen, während er in bezug auf die natürliche Individualität das Gegenteil hervorhebt. Inwiefern der Mensch eine Realität in der Erscheinung hat, ist er eitel Sünde und Verderben. So wenig „der Mensch sich in der Sinnenwelt selbst gebären kann, so wenig kann er sich zur sittlichen Erscheinung gebären". Daß „diese Wieder-

---

[1]) Diese Auslegung von kadosch als abgesondert und nicht allein als heilig-sittlich wird von der heutigen alttestamentlichen Forschung allgemein betont!

geburt durch die Kraft Gottes geschehen muß", sagt Fichte, „sehe ich so tief ein als einer" (Bd. 11 S. 58). Er erkennt die Notwendigkeit einer Erlösung vollkommen an. Zu dieser Entgegensetzung eines im Endlichen und in der Unsittlichkeit Verstricktseins und eines der Sünde vollkommen Überhobenseins wurde Fichte durch seinen scharfen Dualismus zwischen Gottheit und Natur, ethischer Persönlichkeit und indifferentem Naturwesen gedrängt; soweit wir als Christen in dem all=einen Gott leben, weben und sind, müssen wir sündlos sein, soweit wir andererseits in endlichen Gestalten erscheinen, müssen wir gleich aller Natur endlich und unsittlich sein. Diese Disharmonie löst sich nur durch die Annahme des doppelten Charakters des menschlichen Wesens. Das Wesen aller Unsittlichkeit wird so von selbst das Haften an der natürlichen Selbstheit und Endlichkeit, ihre Überwindung somit die Aufgabe der Endlichkeit und die Hingabe an die unendliche Idee. Da nur die Gottheit und die unendliche Idee das im Grunde Seiende sind, kann die Sünde nur dem Nicht=Ich angehören und so auch bei den in Gott wurzelnden und ihm allein zugehörigen Christen nicht mehr Substanz, oder besser im Fichteschen Sinne, nicht mehr wirkliches Leben, sondern nur Akzidenz und Folge zeitlicher Beschränkung sein. Der wahrhaft Religiöse kennt daher „keine Reue über das Vergangene; denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, und dies ist nun vorbei, und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben geboren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er getan hat" (Bd. 5 S. 550).[1])

[1]) vgl. Meister Eckehart bei Büttner Bd. 1 S. 143, 144: wofern die Seele nur ihr natürliches, geschaffenes Wesen besitzt, hat sie keine Wahrheit. Alles, was erschaffbar ist, ist ein Nichts. Ihr habt mit dem Nichts nichts gemein. Ähnlich auch schon Augustin.

An diese Stellung Fichtes zur Sünde schließt sich gut seine Unsterblichkeitsidee an, die auch nur durch die Hervorhebung jener Grundscheidung in dem Wesen des Menschen verständlich wird. Hierauf verweist richtig E. Lask (a. a. O. S. 208), während die meisten anderen Fichte-Forscher wegen der Vernachlässigung dieser Differenz zu keiner Klarstellung der Fichteschen Unsterblichkeitslehre gelangen. Auch in seiner Unsterblichkeitslehre glaubt Fichte die reine Lehre des Christentums im Anschluß an Johannes (s. S. 25 f.) zu vertreten. Während seiner gesamten philosophischen Entwicklung ist Fichte stets ein unbedingter Anhänger des Unsterblichkeitsgedankens gewesen und hat sich fast in jedem seiner Werke irgendwie darüber verbreitet. Loewe, der in seinem gehaltvollen Fichte-Werk (1862) der Unsterblichkeitslehre Fichtes einen längeren Abschnitt widmet, behauptet, daß Fichte in diesem Punkt seine Ansicht wiederholt in sehr auffallender Weise gewechselt habe, so daß man hierin allein einen berechtigten Anhaltspunkt für die Behauptung eines Zwiespaltes zwischen der früheren und späteren Lehre Fichtes erkennen könnte. Loewe unterscheidet so nicht weniger als fünf verschiedene Phasen des Fichteschen Unsterblichkeitsgedankens. Ich werde im folgenden versuchen, zu zeigen, wie sich in der Hauptsache nur zwei Phasen ergeben, bei denen auch die Unterschiede gegenüber den Gleichheiten vollkommen zurücktreten. Für die Trennung einer früheren und späteren Lehre Fichtes haben wir bereits auf vollwichtigere Differenzen aufmerksam gemacht.

Schon in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (1792) deduziert Fichte die Unsterblichkeit. In ähnlicher Weise wie Kant folgert er die persönliche Fortdauer des einzelnen Menschen aus der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe; schon hier betont er ausdrücklich, daß aus der Gültigkeit des Moral-

gesetzes nicht nur die Ewigkeit des Menschengeschlechtes, sondern die Fortdauer jedes einzelnen moralischen Wesens folge (Bd. 5 S. 41, 118). Ein persönliches Wiedersehen freilich ist nicht erweisbar, vielleicht sogar nicht erwünscht (Bd. 5 S. 153 f.), jedoch ebenso unwiderlegbar. In den Atheismusstreitschriften kommen wir zu eingehenderen Betrachtungen über das Wie der Unsterblichkeit. Hier tritt zuerst jene Behauptung auf, die Fichte als das eigentliche Hauptmoment der christlichen Unsterblichkeitsidee ansieht, welche er vor allem in der „Bestimmung des Menschen", aber auch in der „Anweisung" oft als die seligste Erfahrung jedes Religiösen preist: der Sittlich-Religiöse wird Gott erkennen und sich, während er uns anderen noch in der Sinnenwelt erscheint, für sich selbst schon im ewigen Leben befinden. Die übersinnliche Welt wird so unser Geburtsort und unser einziger fester Standpunkt. Schon hier lebt der Christ weit wahrer in ihr als in der irdischen Welt, das Himmelreich liegt nicht jenseits des Grabes (Bd. 2 S. 281 ff.), wie man auch durch bloßes Sichbegrabenlassen nicht in den Himmel kommt. Ich werde nicht unsterblich, sondern ich bin unsterblich, und wer es hier nicht ist, kann es auch niemals werden. Der Tod wird so, gleich dem Sterben, nur ein Schein menschlicher Einbildung. Die Todesstunde ist Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben. Zu alledem werden stets die johanneischen Belege (vgl. S. 26) herangezogen. „In jedem Moment hat und besitzt der Religiöse das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln" (Bd. 7 S. 235). So wird der Beweis des Philosophen vollkommen überflüssig. Wie eng nach Fichte diese Unsterblichkeitsanschauung mit jeder wahren Religion verknüpft ist, erkennen wir aus folgendem: „Gibt es irgend-

einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sei, so ist es der, daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen und nicht ahnten, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne" (a. a. O.). Jedes wahre Leben ist ewiges und seliges Leben, oder, wie es im Anfang der „Anweisung" klassisch ausgesprochen wird: „Das Leben ist notwendig selig, denn es ist die Seligkeit" (Bd. 5 S. 401). Dieses ist der Hauptgedanke der Fichteschen Unsterblichkeitslehre, den er in immer neuen Variationen mit prophetischer Begeisterung in fast allen seinen Schriften nicht genug zu verherrlichen weiß. Die Fortdauer des einzelnen ist dabei keineswegs aufgegeben zugunsten eines rückhaltlosen Verfließens in der absoluten Gottheit. Es heißt ausdrücklich in der „Anweisung": „Wie in ihr — im Dasein der absoluten Gottheit — ursprünglich das Sein sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit, es kann daher kein durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordenes Individuum jemals untergehen", und ebenso in den „Grundzügen": „Die Personen dauern in alle Ewigkeit fort". Aber hier findet sich ein Zusatz, der mit einer Stelle der Wissenschaftslehre 1804 im Bunde dem früher Geäußerten zu widersprechen scheint. „Als notwendige Erscheinungen der irdischen Ansicht dauern die Individuen fort, aber sie können in alle Ewigkeit nicht werden, was sie nie waren oder sind: Wesen an sich" (Bd. 7 S. 25). In der Wissenschaftslehre 1804 heißt es: „Über die Unsterblichkeit der Seele kann die Wissenschaftslehre nichts statuieren; denn es ist nach ihr keine Seele und kein Sterben oder Sterblichkeit, mithin auch keine Unsterblichkeit, sondern es ist nur Leben, und dieses ist ewig in sich selber, und, was Leben ist, ist ebenso

ewig wie dies" (Bd. 10 S. 158 f.). Fichte beruft sich auch hier auf Joh. XI, 26; schon das weist darauf hin, daß er hier nur das Bisherige von einer andern Seite auffaßt, ohne prinzipiell davon abzuweichen. Den Substanzbegriff hatte Fichte nicht nur bei Gott, sondern auch beim Menschen ausgeschaltet, eine substantielle Seele nimmt er nicht an. Das Absolute kennt keine Vielheit oder auch nur eine Mehrheit, wie wir bereits bei Betrachtung der Trinitätslehre erkannten. Das letzte kann nur die Einheit sein, das ist für Fichte schlechthin Axiom. Wir sind nur Leben als Teilhaber am göttlichen All-eins-Leben und können als solche weder anfangen noch aufhören; so kann kein wirklich gesetztes Individuum je untergehen, weil es ja irgendwie an diesem Leben des Ich teilhatte, stets muß auch mit dem Sein Gottes sein Dasein verbunden sein; aber die endliche Form des Individuums, seine Verkettung mit der endlichen Natur kann nicht fortdauern, da sie ja nie wirklich war. Nur das Nicht-Ich kann sterben, nur das Ich kann ewig leben, das ist nichts weiter als der obige Satz der „Anweisung": alles Leben ist notwendig seliges und ewiges Leben. Wir leben in Gott fort, wie wir aus Gott geboren sind; wir sind nicht Wesen an sich, sondern Wesen in Gott, oder besser Leben in seinem Leben, wo die Kategorien Einheit und Vielheit in der Allheit sich finden. Eine wirkliche Abweichung von der bisher charakterisierten Auffassung bringen erst die „Tatsachen des Bewußtseins" 1810.

War im bisherigen jedes in der Wirklichkeit erscheinende Individuum durch sein bloßes Dasein irgendwie mit dem Sein verbunden und so irgendwie als unvergänglich gesetzt, so wird hier die Unsterblichkeit nur für die in Freiheit sich mit Gott verbindenden Individuen in Anspruch genommen. Die Not-

wendigkeit einer unendlichen Reihe von Welten[1]) folgt nach Fichte aus der Unendlichkeit des gesetzten Endzwecks. Im Gegensatz zu den sittlichen Individuen haben die nicht sittlichen nicht ihren Wandel auf unserer Welt nach der göttlichen Idee bestimmt und sind so zu bloßen Naturerscheinungen geworden. Die ihnen gesetzte Bestimmung ist nicht von ihnen erfüllt. Ihre Aufgabe ist im Weltzweck vorgesehen; aber nicht ist vorher bestimmt, daß sie gerade durch diese Individuen gelöst werden muß (vgl. S. 57). Deshalb wird die gleiche Aufgabe einem neuen Individuum übertragen, während jenes dem Nichtsein verfällt, d. h. vergeht. Da unsere Welt, die Bildungsstätte des Willens, die erste in der Reihe ist, haben die in ihr erscheinenden Individuen noch nie in der Erscheinung existiert; in den folgenden Welten gibt es nur in dieser Welt schon dagewesene sittliche Individuen, die nun nicht mehr vergehen können, da dort nur ein guter und heiliger Wille lebt, wie auch keine neuen Individuen dort entstehen. Nur so behält unsere Welt wie unser hiesiger Wandel die entscheidende und einzigartige Bedeutung, die das Christentum ihm zuschreibt. Diese wohl bei Fichte von Plato beeinflußte Idee geht nicht, wie Loewe will, nur auf innere, dem Sittlich-Religiösen aufgehende Welten der Gedanken und Gesinnungen, sondern auf allerdings wohl spiritueller als unsere Welt gedachte, aber doch irgendwie in ein wirkliches Dasein tretende Sphären. Doch nicht hierin, sondern darin besteht die bedeutsame Abweichung vom Früheren, daß jetzt nur noch das sittliche Individuum unsterblich ist. So heißt es auch in der „Sittenlehre“ 1812: „Der Sittliche ist sich der ewigen Fortdauer seiner Persönlichkeit bewußt;

[1]) Diese pluralistische Weltsetzung ist allenthalben in der Mystik verbreitet, sie stammt wohl aus dem Platonismus und Neuplatonismus; vgl. namentlich die Schriften der Theosophen.

wer sich sittlich bildet, gehört als Glied zum Ganzen". „Im Gegenteil ist auch das klar, daß ein solcher, der hienieden nichts gelernt und nichts allgemein und ewig Gültiges aus sich entwickelt hat, in eine solche Ordnung der Dinge, als welche wir das jenseitige Leben hingestellt haben, durchaus nicht paßt" (Bd. 11 S. 74). Aber Fichte betont sogleich, daß er diesen Satz nur allgemein ausspräche, der Anwendung auf ein besonderes Individuum jedoch sich enthalte und sie dem Gewissen eines jeden überlasse. Jener, der nicht der Idee lebte, hat sein ewiges Leben durch ein sklavisches verwirkt (Bd. 4 S. 412). „Für seine Person, kann jeder unmittelbar wissen, wie es mit ihm steht. Sehe er hin in sein Selbstbewußtsein, ob er sich des absoluten Willens der Pflicht bewußt ist oder nicht. Wer sich nach der Unsterblichkeit nur recht sehnt, dem ist dieses Sehnen ein Unterpfand derselben. Diese Sehnsucht nun kann man vielleicht durch Belehrung in dem Menschen erwecken" (Bd. 11 S. 50).[1] Erwecken läßt sich diese Sehnsucht, also schlummert sie doch in jedem, wie es auch anderwärts heißt, sie liegt unaustilgbar im Gemüt des Menschen (Bd. 5 S. 204). Hier eröffnet sich ein neuer Ausblick auf die *ἀποκατάστασις πάντων*. Nur eine solche konnte doch Fichtes Grundsatz entsprechen, daß alles Dasein irgendwie am Sein partizipiere und Sein doch nicht ins Nichtsein sinken könne. Gegen diesen Satz revoltierte das von Fichte stets geltend gemachte Prinzip der Freiheit.

---

[1]) Außer auf das bekannte Wort Pascals: „Du suchtest mich nicht, wenn du mich nicht schon gefunden hättest", sei hier auf Meister Eckeharts Betonung der Sehnsucht verwiesen: Es sprechen manche, sie hätten's nicht. Da erwidre ich: „Das ist mir leid. Ersehnst du es aber auch nicht, das ist mir noch leider. Könnt ihr es denn nicht haben, so habt doch ein Sehnen danach! Mag man aber auch das Sehnen nicht haben, so sehne man sich doch wenigstens nach einer Sehnsucht" (bei Büttner Bd. 1 S. 8).

Das selige Leben als sittliches Gut kann nur errungen werden und nicht ohne weiteres jedem Unwürdigen in den Schoß fallen. War der Mensch wahrhaft frei, so mußte er sich auch wider Gott für die endliche Welt entscheiden können, um dann, mit dieser verquickt, des unendlichen Guts verlustig zu gehen. Dabei sprach wohl auch Fichtes Entrüstung über das Unverständnis und die Gleichgültigkeit mit, die er bei vielen allem und jedem Ideal gegenüber sehen mußte. Diese brachte ihn nicht nur politisch von dem anfänglichen Demokratismus zum verständnisvollen Erstreben einer geistigen Aristokratie, sondern sie wirkte auch hier bei der Unsterblichkeitsidee zu einer Aristokratie der Tugenden und Ideen.[1]) Mit dieser einzigen Modifizierung hat Fichte auch in den letzten Schriften seine Unsterblichkeitslehre in allen Punkten aufrechterhalten. Die Hauptsache bleibt ihm stets die Tatsache, die, als Lehre des Christentums von Jesu aufgestellt und von Johannes beschrieben, schon von den andern Aposteln nicht verstanden wurde: „Das Leben der Individuen gehört nicht unter die Zeiterscheinungen, sondern ist schlechthin ewig wie das Leben selbst. Wer da lebt, wahrhaftig lebt, im ewigen Zwecke, der kann niemals sterben: denn das Leben selbst ist schlechthin unsterblich“ (Bd. 4 S. 409).

3. Soteriologie.

Es handelt sich hierbei zunächst um die im früheren noch nicht vollkommen klargestellte Frage der Notwendigkeit der Person Jesu Christi zur Erlösung des einzelnen, danach um die subjektiven Bedingungen der Rechtfertigung, wobei bei der Betrachtung der Wiedergeburt die zuweilen schon berührte

---

[1]) Wohl ohne irgendwelche Abhängigkeit hierin voneinander finden wir bei Goethe die gleiche Idee der partikularen Unsterblichkeit der tüchtigen Geister.

Stellung Fichtes zu einigen Fragen der christlichen Ethik kurz mitzubehandeln ist.

Jesus ist für die Menschheit und für ihre Sünde gestorben und hat so allen einzelnen den Weg zu Gott gebahnt. Dem stimmt Fichte, wie oben gezeigt, allenthalben zu, aber er lehnt den Tod Christi für die Sünden des einzelnen Menschen ab. „Zeige man mir doch nur eine einzige Stelle, wo dem einzelnen gesagt wird: Jesus hat für deine persönliche Sünde genug getan“ (Bd. 4 S. 560). „Das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes (keineswegs sein im metaphysischen Sinne zur Abbüßung unserer Sünde vergossenes Blut, sondern sein in uns eingetretenes Geblüt und Gemüt), macht uns rein von aller Sünde und hebt uns weit weg über die Möglichkeit zu sündigen“ (Bd. 5 S. 491).[1] Jesus hat das Materiale der Erlösung gebracht, während das Formale — das natürliche Verstandeslicht — bereits durch ein im Grunde gleichgroßes Wunder in dem Athener Sokrates entstanden war (Bd. 4 S. 570). Nicht Jesus, nicht wir selbst, sondern nur einer ist unser aller Erlöser: der lebendige, heilige Gott selbst“ (Bd. 4 S. 563). Nicht etwa wir selbst erlösen uns, diesen früheren Standpunkt der Selbsterlösung hat Fichte in seiner späteren Periode, wie schon mannigfach erwähnt, vollkommen überwunden. „Die Religion ist nicht mehr schöpferische Tat, sondern Neuschöpfung des Menschen durch Gott, nicht mehr ein Ergreifen, sondern ein Ergriffensein: ein Ergriffensein von der Gegenwart Gottes, die man nur anschauen, nicht erzwingen kann so wenig wie den Sonnenaufgang“ (H. Scholz S. 53). Gerade darin sahen wir ja ein Hauptkriterium des Umschwungs nach 1800. Zwar hatte Fichte es bereits in

[1]) Die Verwandtschaft mit der Mystik liegt wieder einmal auf der Hand. Christi Geblüt und Wesenheit ist in uns eingetreten, wir sind nicht durch ihn erlöst, sondern in ihn vergottet.

der „Sittenlehre“ (1798) energisch betont, daß der „natürliche Mensch unmöglich sich selbst helfen könnte“, und daß hierin die, welche ein servum arbitrium behauptend den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisierten, vollkommen recht hätten, und nur ein Wunder ihn retten könnte. Aber so heißt es damals bezeichnend: „Ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte“ (Bd. 4 S. 201). Demgegenüber durchzieht vor allem die Anweisung zum seligen Leben allenthalben das innige Bekenntnis: nicht daß wir ihn geliebt hätten, sondern er hat sich geliebt in uns. Der Stoiker spricht in prometheischem Selbstgefühl: „Du bedarfst keines Dinges außer dir; auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser“ (Bd. 5 S. 504).[1] Demgegenüber kann sich das selige Leben erst entfalten, wenn wir die Ohnmacht und den Unwert unserer eigenen Kraft und unseres eigenen Seins grundsätzlich durchschaut haben. Auf dem höchsten Standpunkt, dem der Religion, erkennt der Mensch, daß nicht er selbst es war, welcher Gott suchte, sondern daß Gott ihm keine Ruhe und keinen Frieden gab, bis er bei Gott Einkehrung begehrte (Bd. 5 S. 546), daß Gott ihn suchte.

Darum sollen wir Gott lieben, wie er uns geliebt hat. Wir kommen zu der subjektiven Bedingung des Heils. Nach Fichte wird bei dem Menschen eine gewisse Empfänglichkeit vorausgesetzt, die sich in der Aufgabe des eigenen Selbst äußert. Die Nachfolge Jesu und der Tod mit ihm, d. h. das Absterben der Welt und unserem eigenen Ich, sind die einzige Bedingung des seligen Lebens oder der Erlösung. Damit sind nicht ein=

---

[1]) Es ist unbegreiflich, wie Lülmann diese von Fichte ausdrücklich der zweituntersten der fünf möglichen Weltansichten zugewiesene Äußerung Fichte selbst aufoktroyieren kann. Lülmann, „Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten“ 1901 S. 105.

zelne Werke gemeint (vgl. die energische Ablehnung der Werkgerechtigkeit Bd. 5 S. 533), sondern eine gewisse Willensrichtung, besser könnten wir sagen: eine bestimmte Einstellung unseres gesamten Seins. Wir dürfen nicht mehr auf unser endliches Selbst und unseren Genuß, sondern allein auf die göttliche Idee und Gott selbst eingestellt sein. „Der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu" ist „das einzige Mittel zur Seligkeit, außer welchem kein Heil ist" (Bd. 4 S. 545). Dieses Mittel allein hilft, aber es hilft vollkommen. Denn mit der Aufgabe der Liebe zum Endlichen kommt die Liebe des unendlichen Gottes von selbst zu uns und wird unser. Denn was wir leben, das lieben wir.[1]) Fichte hätte diese Einstellung auf Gott getrost auch Glauben nennen können. Wir müssen hier ein Wort über Fichtes Glaubensbegriff einschieben. Der Begriff „Glaube" ist einer der in der Terminologie Fichtes zugleich am häufigsten wie auch am verschiedenartigsten gebrauchten Begriffe. Zuweilen ist ihm der Glaube nichts als ein Anerkennen und Fürwahrhalten, dann wieder ein gefühlsmäßiges, aber fest überzeugtes Erfassen, endlich oft eine Tat des Willens, wie er einmal sagt, daß er seine gesamte Philosophie bewußt auf einem Glauben aufbaue (Bd. 4 S. 26). Zumeist stellt Fichte den Glauben dem Wissen gegenüber. So löst er die ganze Geschichte in den Kampf von Glauben und Wissen auf, wobei der Glaube immermehr verdrängt wird und das Wissen allmählich den Sieg erringt, und zwar gerade durch das Christentum und die Reformation. Hierbei wird

[1]) vgl. Augustin und nach ihm Meister Eckehart: „Was die Seele liebt, dem wird sie gleich; liebt sie irdische Dinge, so wird sie irdisch, liebt sie Gott", so wird sie göttlich, welch letzteren Nachsatz Eckehart allerdings selbst nicht sagen will, sondern ihn in die Worte der Schrift kleidet: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter!" (Bei Büttner Bd. 1 S. 5.)

jeder „aus dem Besitz geworfene Glaube Aberglaube" und „das Christentum durchaus zu einer Sache des Verstandes, der klaren Einsicht; „es setzt sich die Aufgabe, alle Menschen ohne Ausnahme zu einer gewissen Einsicht des absoluten Verhältnisses der Menschheit zu Gott zu bringen" (Bd. 4 S. 524). Nur mißverständlich werde das Christentum eine Religion des Glaubens genannt, „es sei Lehre" (Bd. 4 S. 526). „Aber das nicht allein, dies nicht wahrhaft in seiner letzten Bedeutung", fährt Fichte fort, „nach uns muß es durchgreifende historische Umschaffung des Menschengeschlechtes bis hinein in die Wurzel sein" (a. a. O.). Dieses letztere wie auch die früheren Bemerkungen (vgl. S. 8) mögen uns abhalten, Fichte den zuweilen nicht vollkommen vermiedenen Intellektualismus[1]) als grundlegend zu vindizieren. Das, was Fichte dem Glauben gegenüberstellt, und der Grund, warum er das Christentum auf die Seite des Wissens stellt, ist der Wert — der eigenen Überzeugung. Dieses ist, wie Medicus stets mit Recht hervorhebt, einer der Grundpfeiler der Fichteschen Wissenschaftslehre. Der auf bloßer Autorität fußende Glaube wird aus dem Felde geschlagen durch die von dem Christentum vertretene autonome Überzeugung. Deshalb fügt er auch oben hinzu: „Das Christentum ist durchaus eine Sache des Verstandes — und zwar des individuellen Verstandes eines jeden Christen, keineswegs etwa eines stellvertretenden" (Bd. 4 S. 524). (Vgl. Bd. 5 S. 448: Bedingungen des seligen Lebens sind Grundsätze und Annahmen von Gott und unserm Verhältnis zu ihm, die in uns selber l e b e n d i g und t ä t i g sind, sowie die Überzeugung von dem eigenen Nichtsein.) Gegenüber den früheren Religionen

[1]) Der Fichtesche Transzendentalismus ist im Grunde gerade das Gegenteil des Intellektualismus; es ist ein formaler Rationalismus, der freilich als formaler doch wieder Rationalismus bleibt.

des auf Autorität sich gründenden Glaubens ist das Christentum eine Religion der selbständigen Überzeugung, die in uns lebendig und tätig ist. Man muß also die Abweisung des Glaubens durch Fichte im Sinne seiner Terminologie verstehen; keiner hat wohl so, wie er in seinem religiösen Hauptwerk der „Anweisung zum seligen Leben“ es tut, die These verfochten, daß Religion und insbesondere christliche Religion kein Wissen noch eine Anschauung, sondern Leben sei. Das Christentum ist nicht nur im Hinblick auf die Gesamtheit „Umschaffung bis in die Wurzeln hinein“, sondern das gleiche auch in bezug auf den einzelnen.

Jene Empfänglichkeit des Menschen ist weder ein Wissen noch ein Gefühl. Loewe hat nachgewiesen, daß das unter der Signatur Schleiermachers in der Theologie zu Berühmtheit gelangte „Abhängigkeitsgefühl“ von Fichte hergenommen ist (vgl. namentlich die „Wissenschaftslehre 1801“ Bd. 2 S. 61, 64, 68). Fichte hat wohl zuweilen das Gefühl zu dem die Wahrheit intuitiv erfassenden Faktor erhoben (vgl. Bd. 4 S. 167, Bd. 7 S. 203), aber zumeist bleibt es identisch mit der dumpfen und unbestimmten Empfindung (z. B. Bd. 4 S. 493, Bd. 5 S. 411; vgl. auch E. Lask a. a. O. S. 154). Fichte fordert als Bedingung der Erlösung nicht eine Intensität des Gefühls, eine bestimmte Klarheit des Wissens oder einzelne Taten, sondern eine Einstellung des gesamten Menschen allein auf Gott, ein Absterben der Endlichkeit. Der Christ handelt gar nicht anders, noch weiß er mehr als andere, aber sein gesamtes Leben geht von einem andern Geiste aus, er tut es alles in einem andern Sinn — aus Liebe. (Fichte zitiert hier gern 1. Cor. XIII, 1, 2). „So jemand in diesem Glauben, d. h. in der Gesinnung, ich handele nicht in eigenem Selbstbestreben, sondern zu Gottes Ehre sein Feld bestellt oder das unschein-

barste Handgewerbe mit Treue treibt, ist dieser höher und seliger, als ob jemand, falls das möglich wäre, ohne diesen Glauben die Menschheit auf Jahrtausende hinaus beglückseligte."[1]) Diese Bedingung des Heils — das, was Jesus in die Worte schloß: verleugnet euch selbst — ist von jedem zu erfüllen ohne jede Vermittlung von Heiligen oder Priestern; das Christentum hat in der Menschheit die selige Kunde verbreitet, daß keiner, der Menschenantlitz trägt, von Gottes Gnade ausgeschlossen sei (Bd. 4 S. 524). Fichte kennt keine opera supererogativa noch die Unterscheidung von Priester und Laien. Von allen wird die Hingabe des eigenen Selbst, und zwar auf Grund autonomer Entscheidung ohne jede Rücksicht auf eine heteronome Autorität gefordert. Auf Grund der Erfüllung jener Bedingung sind wir gerechtfertigt. Diese Rechtfertigung ist unmittelbar mit der Wiedergeburt identisch (Bd. 4 S. 545). Seliges Leben ist von selbst sittliches Leben. Jenes Aufgeben des eigenen Selbst ist identisch mit der Hingabe an den unendlichen Gott. Diese Hingabe aber ist kein andächtiges Brüten, sondern Liebe. Der Religiöse findet das Sein seiner Brüder in Gott wieder, und weil er diesen liebt, liebt er ihr Sein (Bd. 5 S. 546). Fichte zitiert hier gern 1. Joh. Brief IV, 20: Wer da sagt, ich liebe Gott und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Rechtfertigung und Heiligung sind nach Fichte unmittelbar verbunden. Er kennt keine

---

[1]) vgl. Meister Eckehart: „Denn wahrlich! wer da wähnt, in Versunkenheit, Andacht, schmelzenden Gefühlen und sonderlichem Anschmiegen mehr von Gott zu haben, als beim Herdfeuer oder im Stalle: da tust du nichts anderes, als ob du Gott nähmest und wickeltest ihm einen Mantel um das Haupt und stecktest ihn unter eine Bank!" (Büttner Bd. 1 S. 100). Das ist eine dem Protestantismus eng verwandte Betonung der Immanenz des Religiösen im bürgerlichen Tun.

Religion ohne Sittlichkeit.[1]) Alle Pflichten positiver Art faßt er nach Jesu Wort unter das Regulativ: liebe deinen Nächsten als dich selbst (Bd. 4 S. 281), welches das für den einzelnen aufgestellte Handlungsmotiv: handele nach deiner Bestimmung, in richtiger Weise für die Gemeinschaft erläutert. Seinen Nächsten zu lieben und ihn in jeder Weise zu fördern, ist die Bestimmung eines jeden in Hinsicht der Gemeinschaft. Aber der Christ wird darum kein weichmütiger Allesdulder, wie ihn die Rationalisten haben wollen, Jesus hat gesprochen: „Ihr wähnet, ich sei gekommen, Frieden zu bringen auf Erden — Frieden, eben jenes Gutheißen alles dessen, was da ist; nein, da ihr nun einmal seid, wie ihr seid, bringe ich euch das Schwert" (Bd. 5 S. 546). Wie der Religiöse das Sein der Menschen in Gott liebt, so hasset er ihr Sein außer Gott innig (a. a. O.). Er liebt seine Brüder darum nicht weniger, sondern mehr, er liebt sie nicht als endliche, sondern als unendliche. Die Heilsordnung der Pietisten weist Fichte ab. Nach dieser sollen wir mit der Buße beginnen, indem wir an der Hand der zehn Gebote unsere Sündhaftigkeit recht deutlich erkennen. Aber nicht bei der Betrachtung unserer einzelnen Sünden wird nach Fichte die Sünde erkannt, sondern bei Betrachtung des schlechthin apriorischen Satzes des Christentums, daß alles, was aus dem eigenen Willen hervorgehe, nichtig oder Sünde sei. Darauf erfolge keine Angst oder Schrecken, weil es selbstverständlich sei, daß außer Gott nichts sein könnte. Jene aber machten die Menschen zu Heiden, indem sie die Menschen statt zur Selbstaufgabe zur Selbstobjektivierung erzögen. „In Summa: alle Heilsordnungen ohne Ausnahme, außer der einfachen, daß

[1]) Hier wirkt die Präponderanz des ethischen Apriori in der kantischen Periode nach, worauf bereits des öfteren hingewiesen wurde, was aber zum Verständnis Fichtes gar nicht genug hervorgehoben werden kann.

man sich selbst verleugne und vernichte in jedem Sinne, mögen dieselben nun bestehen in historischen Bekenntnissen oder in gewissen auf dieses Historische gegründeten Übungen, gehen hervor aus jenem Selbst und sind die Aufrechterhaltungen desselben, mithin feindselig dem Christentum und antichristlich." Wer aber jene Bedingung erfüllt, der tritt unmittelbar in Gottes Leben ein; denn „in dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und göttlichen Leben". Die Pietisten eifern mit ihrer Heilsordnung nach Fichte um den Buchstaben, den sie mißverstehen, und stellen die Person Jesus dem wahrhaften Christus und seiner Wirksamkeit in den Weg. Die Idee des wahrhaften Christus oder des heiligen Geistes führt uns auf die

4. Eschatologie.

Bei der Darstellung der Fichteschen Unsterblichkeitslehre mußten wir bereits einige eschatologische Elemente vorausnehmen. Es gibt mehrere Welten, in denen nur die sittlichen Individuen weiter wirken. Die unsittlichen versinken in das Nichtsein. Damit ist ein Endgericht im biblischen Sinne ausgeschlossen; wie hier schon ewiges Leben ist, so ist auch hier schon der Übergang zum Nichtsein, zur ewigen Verdammnis. So kann sich die Eschatologie nur mit der Fortentwicklung der sittlich-religiösen Geister beschäftigen. Jesus war sich als Stifter des Himmelreichs bewußt, daß er dieses Gottesreich auch zu Ende führen sollte, was jedoch die Aufgabe eines einzelnen Menschenlebens weit überstieg. So mußte er es durch seine Fortwirkung tun, aber doch „selbst in seiner eigenen Selbstheit". So nur konnte er sprechen, ich bin bei euch alle Tage, „lehrend durch sie hindurch"; weiterhin aber werde er

„nicht in der Schattengestalt der Lehre, sondern in aller Kraft realen Wirkens wiedererscheinen und in der Tat und sichtbar auf der Erde sein vom Vater ihm beschiedenes Reich beginnen und alle Völker versammeln" (Bd. 4 S. 574 f.). Damit sei dann das Ende der Welt und des Reiches von dieser Welt gekommen. Dem Sohne sei alles in diesem neuen Reiche unterworfen, und die Heiligen regierten mit ihm 1000 Jahre. Nach diesen käme dann das eigentliche Ende, von welchem an der Sohn wieder dem Vater untertan sein werde, mit allen, die er dem Vater unterworfen hätte. „Dies alles", so fährt Fichte fort, „ist bei Jesus nur reine Analyse des sicheren Bewußtseins, daß Gott das durch ihn angefangene Werk auch zu Ende bringen werde." Darum hat Jesus auch alle näheren Angaben, wie die Frage nach dem Wann der Parusie, abgelehnt. Seine Jünger erst stellten alles dies in die irdische Beleuchtung, nahmen alles Bildliche wörtlich und konstruierten so ein Verbrennen der Welt im Feuer, eine persönliche Wiedererscheinung Jesu auf der Welt zur Auferweckung der Toten und einem allgemeinen Gericht. Solches erwarteten sie noch zu ihren Lebzeiten, und bei allen wichtigen Epochen meinten die Menschen, jetzt würde dieses Gericht eintreffen. Einige bezogen dagegen alle Weissagungen Jesu auf die Zerstörung Jerusalems, insofern nicht ganz mit Unrecht, als tatsächlich in den vorhandenen Evangelien die Reden Jesu über diese beiden verschiedenen Begebenheiten zusammengeworfen seien. Jetzt endlich sind wir, sagt Fichte, infolge philosophischer Bedenken kaum geneigt, die Ruhe der menschlichen Leiber bis zum Gerichtstag oder einen solchen über die Millionen der Toten für möglich zu halten. Die allgemeine Totenerweckung bezeichnet auch Fichte als eine falsche Vorstellung (Bd. 4 S. 534); dagegen behauptet er die grundsätzliche und apriorisch zu beweisende

Wahrheit jener Weissagungen. Nach der Bestimmung der Menschheit muß das Christentum noch hier auf der Welt reales Prinzip werden: in der allgemeinen Herrschaft Gottes über freie Geister, dem Reich Gottes.[1] Die ungemessene Perfektibilität der Menschheit ist einer der ersten Glaubensartikel, wenn auch nichts der Despotie und Pfaffentyrannei gefährlicher sein möchte (Bd. 4 S. 240 ff.). Jesu persönliche Wiederkunft zur Errichtung dieses Reichs darf man ebenso wie seine jetzige Allgegenwart in der Mitte der Christen nicht von seiner persönlich-sinnlichen Gegenwart, sondern allein von den Folgen seines Daseins herleiten. Ebenso wie bisher wird Jesus auch dann gegenwärtig sein, nicht nur lehrend, sondern als wirkende Kraft wie in seinem Leben, was man ein Gegenwärtigsein „κατ᾽ ἐξοχήν" und so ein Wiederkommen nennen könnte. Die zu jener Zeit Lebenden könnten nicht wirken, wenn Jesus nicht gelebt hätte, und ihr Werk ist nur die Vollendung des von Jesus in reiner Ursprünglichkeit begonnenen Werkes. Dann wird man endlich sagen, das Reich Gottes ist da; Jesus herrscht, d. h. die von ihm eingeführte und durchgesetzte Freiheit des Hingebens an Gott (Bd. 4 S. 588 ff.); die mit Jesus 1000 Jahre regierenden Heiligen sind die Regenten und Lehrer in diesem Reiche. Die Natur wird bis zur vollkommenen Beherrschung unterworfen, und das Menschengeschlecht hat seinen Lauf vollendet. Der Sohn, durch welchen bisher der Vater regierte, ist aufgegangen im Vater, der nun allein und unmittelbar durch sich und ohne Zutun eines die Freiheit bestimmenden Sohnes regiert. So wird Gottes das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit, und alles läuft ein in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit (Bd. 5 S. 549).

[1]) Neben den biblischen Vorstellungen bildet hierzu die Vorstellung des „dritten Reichs" bei den Mystikern eine interessante Analogie.

Richtlinien für eine Beurteilung der Theologie Fichtes.

Ein umfassendes, selbständiges, theologisches System liegt vor uns. So viel wird jeder zugeben müssen, daß Fichte auch als Theologe einer Würdigung wert ist. Lasson sagt: „Nicht bloß wegen seines sittlichen Eifers, seines heiligen Ernstes — nein besonders auch wegen seines Strebens nach Verständnis des Christentums und wegen seiner positiven Leistungen auf diesem Gebiet gehört Fichte zu den hervorragenden Gestalten der neueren Kirchengeschichte". Das ist zumeist ebenso verkannt worden, wie der Grundcharakter seiner Theologie. Wir können sie als eine „christlich-spiritualistische" oder eine „spekulativ-mystische" bezeichnen. Es ist in der Darstellung mannigfach auf die Berührungen Fichtes mit Spiritualismus und Mystik hingewiesen worden. Gerade in Beziehung auf diese beiden Ideenkreise ist die heutige theologische Lage unklar und zersplittert. Erst neuerdings hat ein Vertreter der Ritschlschen Schule Fresenius[1]) die These Ritschls Christentum oder Mystik erneuert. Demgegenüber hat bereits früher Pfleiderer den Wert der Mystik betont: „In dem mystischen Element, welches Luthers religiöser Genius der protestantischen Theologie als kostbarstes Angebinde in die Wiege gelegt hat, liegt das unzerreißbare Band, welches die protestantische Theologie mit der tieferen spekulativen Philosophie von jeher verknüpft hat und für immer verknüpft halten wird" (Geschichte der Religionsphilosophie S. 14). Heute treten Troeltsch, Joh. Herzog[2]) und

---

[1]) a. a. O.

[2]) vgl. Joh. Herzog, Die Wahrheitsmomente der Mystik 1913.

andere gegenüber der These Christentum oder Mystik für die These Christentum und Mystik ein. Trotz mannigfacher Versuche ist eine Klarstellung des Begriffs Mystik noch nicht erreicht.[1]) Erst nach einer solchen aber ist die Berechtigung der Bezeichnung der Ficheteschen Theologie als einer mystischen klar zu erweisen. Mystische Elemente in der Fichteschen Theologie sind jedoch keinesfalls abzuweisen. Einer Beurteilung der Fichteschen Position müßte also eine Wertung der Mystik zugrunde liegen.

Ganz ähnlich steht es mit dem Spiritualismus. Ist eine spiritualisierende Auffassung des Christentums berechtigt? Auch hier scheiden sich die Geister. Daß vielen heutigen Menschen das Christentum allein in dieser Form annehmbar wird, zeigt der starke Andrang zu spiritualistischen Sekten, zur Theosophie usw.[2]) Eine Beurteilung der Fichteschen Position beruht auch hier auf der Wertung einer spiritualisierenden Auffassung des Christentums überhaupt.

Jedoch ist bei einer Beurteilung der Fichteschen Auffassung einiges zu beachten, was ihn von den meisten Mystikern und Spiritualisten unterscheidet. Hier ist vor allem die Würdigung der Geschichte und des Individuellen bei Fichte hervorzuheben. Das Faktisch-Historische wird in seiner Irrationalität gewertet. Das entspricht Fichtes Wendung zur Geschichte, die seit 1794 klar hervortritt.[3]) Ferner ist bei Fichte stets Religion und

---

[1]) Viele Kontroversen über die Mystik erklären sich aus dieser Unklarheit der Definition.

[2]) vgl. auch das Aufleben der Mystik in unserer Zeit: Eckehart, Suso, Tauler, wie der mystischen Elemente bei Johannes Müller, Maeterlinck, Emerson, Trine, auch Rittelmeyer u. a.

[3]) vgl. Lask a. a. O.

Sittlichkeit unbedingt verbunden. Fichtes Mystik ist, fern allem Quietismus, durchweg ethisch orientiert. Das resultierte aus seiner rein ethischen Periode. Fichtes Mystik ist eine „Mystik der Rechtlichkeit", wie bereits sein Zeitgenosse Fr. Schlegel erkannte. Vielleicht wäre gerade durch diese Fichte von der herkömmlichen Mystik und dem Spiritualismus unterscheidenden Merkmale eine Herausstellung des Berechtigten und des Unberechtigten an Mystik und Spiritualismus zu erzielen. Jenes wäre als Mystizismus aus dem Christentum auszuscheiden.

Im übrigen dürfte die Kritik namentlich an dem Gottesbegriff Fichtes einzusetzen haben.[1]) Anderes dürfte bei dem Stand der heutigen theologischen Wissenschaft keiner Kritik mehr bedürfen.

Diese kurz angedeuteten Richtlinien, die für eine Beurteilung der Fichteschen Theologie in Betracht kommen, mögen hier genügen. Eine wirkliche Beurteilung würde bei der heutigen Zersplitterung unserer Theologie einer umfangreichen Unterbauung bedürfen. Unser Zweck war, Fichtes christliche Religionslehre darzulegen und den Philosophen in einem neuen Lichte, nämlich als Theologen zu zeigen. Möchte dadurch von neuem die Wahrheit der Worte Webskys erwiesen sein[2]): „Was sterblich war an Fichtes Lehre, insbesondere an seiner theore-

---

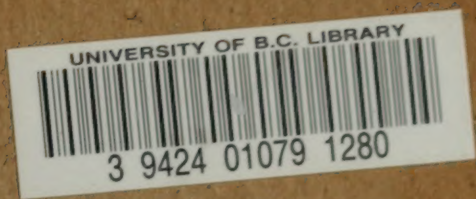
[1]) vgl. Lotze, Mikrokosmus Bd. 3 S. 559, 561 ff.

[2]) vgl. auch R.W. Trine, the greatest thing ever known: „Wenn man die Wahrheit und Lebenskraft der Gedanken eines Mannes nach ihren bleibenden und nach ihren unmittelbaren Einwirkungen abschätzen will, so darf man sagen, daß die Gedanken Fichtes im Bereich jener höchsten Wahrheit lebendig wurden aus der allein wahres Leben quillt: denn sie haben bisher einen ganz gewaltigen, lebenspendenden Einfluß ausgeübt, sie üben ihn jetzt noch aus, und ihr Einfluß wird niemals aufhören".

tischen Philosophie, ist längst zu Grabe getragen. Der wahre Geist und Gehalt seines religiösen Denkens aber und die Gotteskraft, die in seiner religiös sittlichen Persönlichkeit mächtig war, sie leben ein unsterbliches Leben". Fichte hat auch unserer Zeit, der Wissenschaft wie dem Leben, den Theologen wie den religiösen Laien etwas zu sagen.

Buchdruckerei Robert Noske, Borna-Leipzig.

DISCARD



DISCARD

